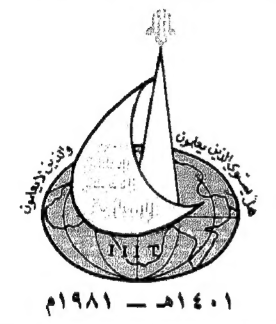


المعهد العالمي للفكر الإسلامي

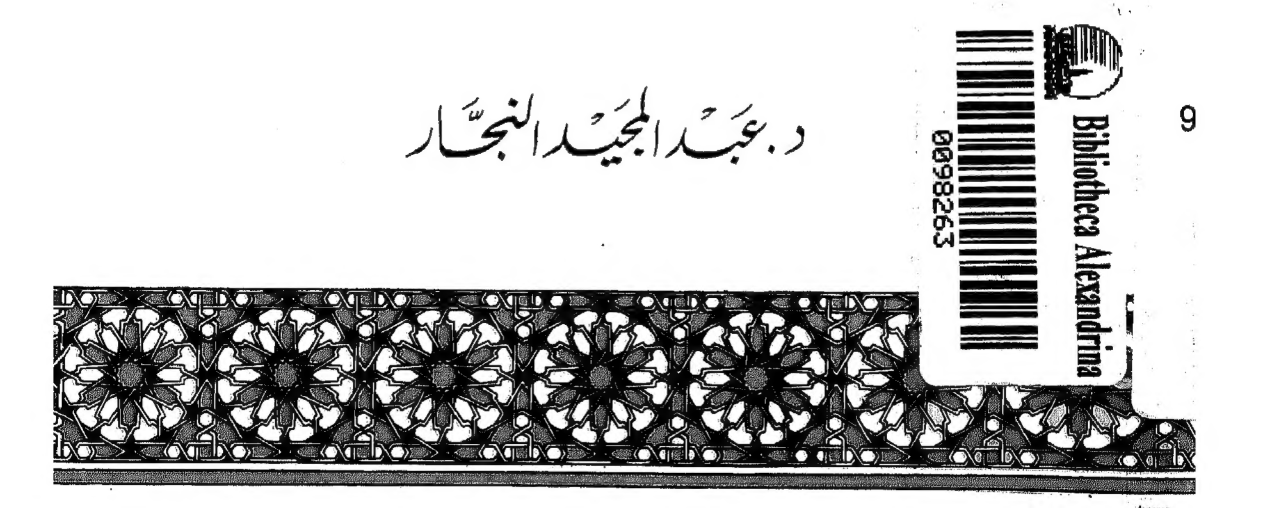


سلسلة حركات الإصلاح ومناهج التغيير (٢)

تجربة الإصلاح
في حركة المهدي بن تومرت

الحركة الموحدية بالمغرب أوائل القرن السادس الهجري

د. عبد المجيد النجار





د. عبد المجيد النجّار

- من مواليد بني خداش (بالجنوب التونسي) في ١٥جمادى الآخرة سنة ١٣٦٤هـ الموافق ٢٨ مايو ١٩٤٥م.
- تحصل على الإجازة في أصول الدّين من الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين/ تونس سنة ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.
- نال درجة (الماجستير) في العقيدة والفلسفة من كلية أصول الدين، بجامعة الأزهر سنة ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.
- حاز على الدكتوراه في أصول الدين من جامعة الأزهر سنة ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.
- بدأ تدريس العقيدة بالكلية الزيتونية بتونس منذ سنة ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.
- عُين رئيسًا لقسم أصول الدين بالكلية الزيتونية سنة ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.
- عمل أستاذاً زائراً بكلية الشريعة بالجامعة الأردنية، عمان، ومعهد العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، وكلية الدّعوة الإسلامية بطرابلس ـ ليبيا. قام بالتدريس بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، بقسطنطينة، بالجزائر.
- له عديد من الأبحاث والكتب منها:

* المهدي بن تومرت: حياته وآراؤه وأثره بالمغرب.
* العقل والسلوك في البيئة الإسلامية.
* المعتزلة بين الفكر والعمل (بالاشتراك).
* فقه التدين: فهمًا وتنزيلاً.
* دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين.
* خلافة الإنسان بين الوحي والعقل: بحث في جدلية النص والعقل والواقع.

تَجْرُبَة الإِصْلاح
في حَرَكَة المَهْدِي بن تومَرت

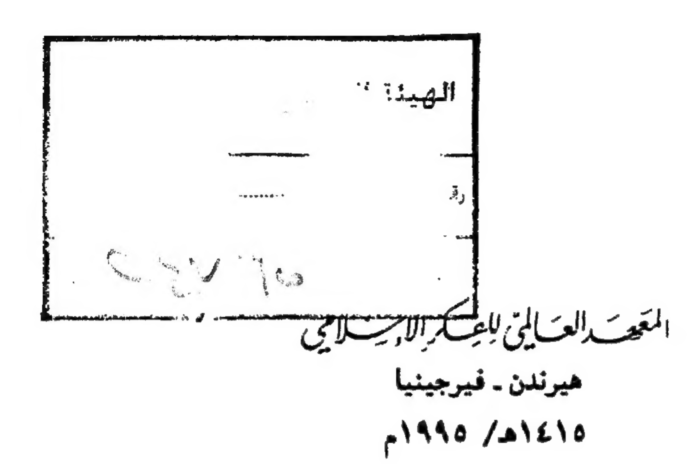
الطبعة الأولى
صدرت بتونس باسم
تجربة التغيير في حركة المهدي بن تومرت
(١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)

الطبعة الثانية
منقحة ومزيدة
١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م

تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت

الحركة الموحدية بالمغرب أوائل القرن السادس الهجري

د. عبد المجيد النجار



المعهد العالمي للفكر الإسلامي
هيرندن - فيرجينيا
١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م

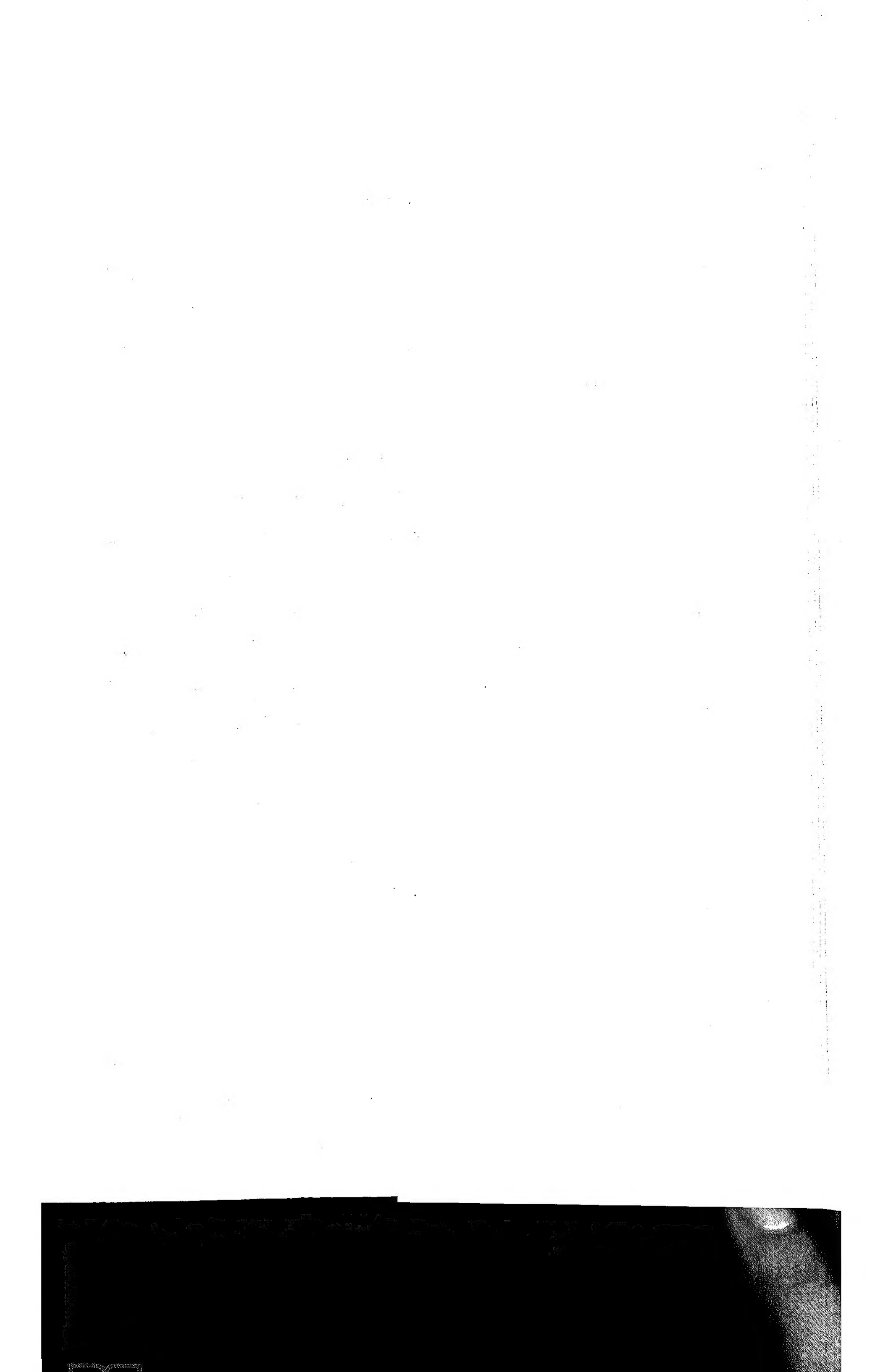
Library of Congress Cataloging-in-publications Data

Najjār, 'Abd al Majīd, Al, 1945 (1364) -
Tajribat al Iṣlāḥ fi Ḥarakat al Mahdī ibn Tūmart:
Al Ḥadarah al Muwaḥḥidīyah bi al Maghrib awā'il al Qarn 6 H /
'Abd al Majīd al Najjār
p. 152 c.m. 22 1/2 x 15
(*Silsilat Ḥarakāt al Iṣlāḥ wa Manāhij al Taghyīr* 2)
Originally published: *Tajribat al Tahgyīr fi Ḥarakat al Mahdī ibn Tūmart* 1984
Includes bibliographical references
ISBN 1-56564-011-X
I - Ibn Tūmart, Muḥammad d. ca. 1130. II - Al Mowahades - History
III - Islam - Doctrines - History
IV - Islam - Africa, North - History

BP80.1293 N35 1994 <Orien Arab> 91-038926
CIP

Printed in the United States of America by International Graphics
10710 Tucker Street, Maryland 20705-2223 U.S.A. Tel.: (301) 595-5999 Fax: (301) 595- 5888

المحتويات



بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير الكتاب

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد خاتم النبيين، وعلى آله وصحبه ومن تبعه واهتدى بهديه إلى يوم الدين ... ثم أما بعد:

فيسر المعهد العالمي للفكر الإسلامي أن يقدم لقرائه وأصدقائه ومنتسبيه هذه الدراسة التي كتبها وأعدها الأخ الأستاذ الدكتور عبد المجيد النجار حفظه الله. ولاختيار المعهد لهذه الدراسة قصة يحسن بالقارئ الكريم أن يطلع عليها.

لا شك أن المعهد مؤسسة بحوث ودراسات تقوم على دراسة الجوانب المختلفة للفكر الإسلامي بغية النظر إلى جوانب القوة فيه لتعزيزها ولجوانب الضعف لمعرفة أسبابها وعواملها ولإمكانات التجديد والإصلاح لتقويتها ولفت النظر فيها ولعوامل الإعاقة والإحباط لكشفها وتنبيه الأمة إليها وتحذيرها من الإبقاء عليها لكي لا تشكل مزيداً من عوامل أو دواعي الإحباط والفشل أو الإعاقة أو العرقلة لجهود الإصلاح والتجديد والتغيير في هذه الأمة. وشعوراً من المعهد بهذه المهمة قرر أن يعهد لجملة من الباحثين بوضع دراسات حركات الإصلاح والتغيير المعاصرة وبرامجها الثقافية والتربوية والفكرية بصفة خاصة، وفي هذا الإطار أعلن المعهد عن رغبته في الحصول على بحوث ودراسات لحركات الإصلاح والتجديد الإسلامية المعاصرة واختار عشراً من كبريات الحركات الإسلامية المعاصرة في مختلف أنحاء العالم، وقد استدعى الكاتبين القادرين على معالجة هذه الجوانب وكرر دعوته إلى ذلك وكاتب بعض المفكرين الذين عهد منهم الاهتمام بهذا النوع من الدراسات فلم يلب

دعوته للقيام بمثل هذه الدراسات إلا عدد يسير منهم. وحين اطلعت اللجنة المكلفة بدراسة العروض المقدمة حول تلك الدراسات لم تر في جملة ما قدم إليها من عروض ما هو مقنع وما هو معد بحيث يعطي الأمل في الحصول على دراسات ذات قيمة يمكن أن تستفيد منها حركات الإصلاح والتجديد في هذه الأمة. ولذلك قرر اللجوء إلى وسيلة أخرى، وهذه الوسيلة هي محاولة دراسة ما كان قد أعد سابقا بأي شكل من أشكال الدراسة جامعية أو غيرها ومحاولة الاستفادة منه واستحياءه، وإعادة توظيفه بشكل يمكن أن يلبي بعض الحاجة إن لم يمكن تلبيتها كلها - كما خطط لها القائمون على المشروع، وحتى في هذا لم تجد اللجنة المختصة إلا عدداً قليلاً من هذه الدراسات التي يمكن أن تلبي الحاجة، فلجأ المعهد إلى استكتاب بعض القادرين وكاتب بعضا منهم يطلب إليهم موافاته بمخططات لدراسة ما يمكن أن يهتموا به من تلك الحركات، ولكن للأسف لم يجد استجابة إلا من باحثين ودارسين من خارج الدوائر الإسلامية ومن أولئك الذين يجعلون من تلك الحركات الإصلاحية - في الغالب - موضوعًا ويجعلون من أنفسهم ذاتًا فينظرون إليها من خارج، أو لا يستطيعون أن يدركوا طبيعة الإسلاميين وطبيعة بنية الفكر الإسلامي الذي يتعاملون معه وآثارها في شخصية المنتمين إلى تلك الحركات للتجديد.

لقد كان هدف المعهد من هذه الدراسات الحصول على دراسات موضوعية غير متحيزة ما أمكن، يمكن أن توصل إلى شيء من المؤشرات أو الحقائق الموضوعية تثري البحوث والدراسات في هذه الجوانب الهامة، فلم يجد المعهد بدًا من تبني بعض تلك الدراسات التي سبق لأصحابها أن أعدوها لغرض الحصول على درجات علمية أو أعدوها لمجرد النشر وقد عثر على جملة من الدراسات بمختلف اللغات: بعضها دراسات في حركة «الجامعة الإسلامية» وأخرى في الحركات الإسلامية السابقة. وبعضها تناولت بعض الشخصيات من الإصلاحيين الذين برزوا في أواخر

القرن الماضي وأوائل هذا القرن وبعضها تناولت جوانب تربوية أو ثقافية من جوانب حركات الإصلاح المختلفة. وتم جمع عدد من هذه الدراسات باللغتين. وحين جرت مراجعة تلك الدراسات لاختيار ما يصلح منها لإعادة النشر في إطار جديد وتقديم مناسب يمكن أن يجعل منها لبنات للمشروع المقترح وجد أن كثيراً منها قد انتشر بشكل واسع وكبير بحيث لم تعد هناك حاجة تذكر لإعادة نشره. أو البحث قد تناول جوانب محددة. أو عني به أن يكون ترجمة لسير ذاتية لشخصيات الإسلاميين ونحو ذلك. ومع كل ذلك فقد اختار المعهد بعض تلك الدراسات لكي يستمر المشروع حيا في أذهان القائمين عليه من ناحية ولكي لا تموت فكرته أو يظل العمل فيه متوقفًا من ناحية أخرى، وقد اختيرت دراسة في «صلاح الدين الأيوبي» كان قد أعدها د. ماجد الكيلاني – حفظه الله – وقد تم نشرها في عام ١٩٩٤م. كما اختيرت دراسة الأستاذ الدكتور عبد المجيد النجار حول «تجربة التغيير عند ابن تومرت» لتكون الحلقة الثانية في هذه الدراسات.

و «تجربة التغيير عند ابن تومرت» بالرغم من أنها قد طبعت طبعة سابقة إلا أن المؤلف – حفظه الله – قد أعاد النظر فيها وراجع ما بدى له أنه يستحق المراجعة بحيث أعطى بعض المبررات الكافية لإعادة نشرها معدلة ببعض التعديل من قبله في إطار هذا المشروع.

كانت تلك قصة هذا المشروع وقصة هذا الكتاب واختياره. ودلالات هذه القصة الفكرية لا تحتاج إلى توضيح، والذي نود أن نؤكده هو أن هذا المشروع «مشروع دراسة حركات الإصلاح والتجديد والتغيير والشخصيات الإصلاحية والمجددة في تاريخنا» مشروع يظل شديد الأهمية كبير الحيوية، فلابد من أخذ العبرة والدروس من كل تلك الحركات ودراستها دراسة تحليلية ناقدة تمكن من معرفة وجوه القوة

ووجوه الضعف في كل حركة من تلك الحركات، ولذلك فإننا نعتبر نشر ما طبعناه عبارة عن تجديد الدعوة للكاتبين وللقادرين ولمن لديهم دراسات في هذا المجال يرون صلاحيتها لأن تسلك في إطار هذا المشروع أو هذه السلسلة ليتقدموا بها إلينا مشكورين لكي يتواصل هذا الجهد ويبنى عليه، ولكي لا تتراكم الأخطاء ولا تتكرر الانحرافات ولا يتزايد حجم الفشل والتراجع والإحباط بين حركات محاولات الإصلاح والتجديد في هذه الأمة.

وفي هذه المقدمة الوجيزة أود أن أشير إلى أن المعهد بعد كثير من الدراسات والملاحظات والحوارات التي جرت في رحابه في ظروف مختلفة لمراجعة بعض هذه الحركات الإصلاحية يمكنه القول بأنه قد وضع يده على بعض الأسباب التي ربما تصلح أن تكون أسبابًا لتراجع بعض تلك الحركات عن أهدافها وأسبابًا مسؤولة عن عجز هذه الحركات عن تحقيق أهدافها. وهو حريص أن يدرس المفكرون المسلمون هذه الأسباب ويعطوها من التأمل والتقدم ما تستحقه وذكرُنا لها بهذه المناسبة يسوغه هذا الهدف فنقول وبالله التوفيق ومن يعمل لإحداث تغيير في أمة يجهل طبيعة تكوينها وخصائصها الذاتية لا يمكن أن يحقق الأهداف المرجوة، أو يحدث التغيير المطلوب. ولعل في مقدمة هذه الأسباب:

أولاً: عدم إحاطة بعض تلك الحركات التي أصابها التراجع والفشل بجميع الخصوصيات الذاتية لطبيعة بناء وتركيب هذه الأمة.

ثانيًا: الذي يجدر بنا الالتفات إليه في هذا المجال أن حركات التجديد والإصلاح اتجهت في الأعم الأغلب نحو محاولة تجديد بعض الموسسات التاريخية أو تجديد بعض الاتجاهات الفكرية التاريخية كذلك أو إعادة النظر أو مراجعة بعض الأفكار والأطروحات. وكل ذلك يعد من قبيل الاهتمام بأمور لا تشكل حجر زاوية في مجال الإصلاح أو التراجع بل هي أمور قد يندرج بعضها في إطار «مقدمات أولية» للإصلاح أو «نتائج» تمّ القفز إليها. وقد يندرج بعضها باعتباره جزئيًا في إطار كلي

آخر والتجديد في دوائر هذه الأمة يعتمد مثل ما اعتمد عليه تأسيسها وبنائها على إعادة الصلة بالأصول البانية ذاتها، وتجديد العلاقة بها وبناء مناهج للتعامل معها خاصة مع القرآن العظيم الذي لابد أن يقرأ وكأنه أنزل الآن، وكذلك فهم الواقع ودراسته وقراءته وقراءة الكون ليستعان بذلك على فهم القرآن المجيد، ويستعان بفهم القرآن على فهم الكون واكتشاف المنهجية المعرفية الرابطة بين القرآن والكون كما ينبغي أن تُكتشف السنن الكونية الحاكمة في الكون، وكذلك لابد من النظر إلى السنة النبوية المطهرة ومناهج التعامل معها نظرة تجعل من مسلمي اليوم أناسًا قادرين على التعامل معها باعتبارها منهجية تنزيل النص على الواقع وباعتبارها البيان الملزم الشافي لعملية التطبيق وتنزيل قيم القرآن على الواقع. فإذا كان القرآن هو المصدر المنشئ للفكر والمعرفة والحضارة والأحكام الشرعية وتنظيم سائر العلاقات، فإن السنة النبوية المطهرة هي المصدر المبين الملزم للقرآن العظيم. ففي القرآن العظيم تبيان لكل شيء وفي السنة بيان لكيفية ربط قيم القرآن بالواقع، وبكيفية تنزيل النص على الواقع. وفي دراسة، الكون، والتجارب والخبرات محاولة لفهم الواقع وحسن تكييفه والقدرة على الذهاب بأزماته ومشكلاته إلى النص واستنطاقه الحلول لتلك الأزمات ولتلك المشكلات.

وقد يتساءل البعض لماذا ندرس مناهج التغيير والتجديد والإصلاح ووسائله الإسلامية في الواقع المعاصر؟ ولمثل هؤلاء المتسائلين نقول إننا إذا نظرنا لواقع مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة نجد ذلك الواقع واقعًا مؤلمًا مؤسفًا من جميع نواحيه.

فعلى المستوى الحضاري تتسع يومًا بعد يوم الهوة بيننا وبين المجتمعات الصناعية التي استطاعت أن تنتقل من ثورتها الصناعية إلى ثورتها التكنولوجية إلى ثورتها الاتصالية وارتادت آفاق الفضاء وأعماق المحيطات.

أما نحن فلا نزال مستهلكين فقط متسولين على موائد الغير. تتمثل

في واقعنا كل أنواع وحالات التخلف. وعلى المستوى الاجتماعي لانزال نعيش حالات التجزئة القطرية الإقليمية؛ بل بدأ التدني عنها والنزول عن مستواها إلى مركباتها الطائفية والعرقية والقبلية، بل تجاوز الأمر ذلك إلى أن وصل بنا التمزق إلى أدنى حالات الفردية والتفكك بحيث كاد يصبح كل منهم أمة وحده، لكن على المستوى السلبي لا على المستوى الإيجابي، في وقت يتجه فيه العالم بخطىً حثيثة إلى الدمج بين كياناته القومية وإلى النظر إلى أن الكيان الصغير مهدد بالسقوط والزوال، وأن أي كيان يقل أبناؤه أو المشاركون فيه عن مئة مليون من البشر إضافة إلى موارد وأرض ومستوى صناعي وزراعي وتجاري معين فهو كيان لا يمكن أن يستجيب لمتطلبات هذا العصر. في مثل هذا العصر نتفرق ونبدد طاقاتنا ونحن ننظر إلى أقرب القارات إلينا القارة الأوروبية تتنادى شعوبها كلها لتندمج في وحدة فيما بينها اقتصادية وسياسية. وبدأت خطوات جادة في هذا الموضوع رغم أن لغات أبناء هذه القارة وجذورها العرقية تتجاوز العشرات.

أما بالنسبة للمستوى الفكري لأمتنا فإننا لانزال نعيش حالات الاضطراب والعجز عن تفهم طبيعة نسقنا الحضاري الإسلامي، والقدرة على الإبداع ضمنه أو الوقاية من فعالية انعكاسات وتأثيرات الأنساق الحضارية العالمية الأخرى القائمة علينا.

هذه الأوضاع بجملتها شكلت ولاتزال تشكل مأزقًا متعدد الوجوه، مركب العناصر، مما جعل المجتمعات الإسلامية تعيش حالة استتباع لغيرها، وتتعرض لضغوط مختلفة تكاد تفقدها هويتها ونسقها الحضاري والثقافي، تقضي على شخصيتها فنحن لا نواجه إذا اهتزازاً في بنيتنا الداخلية ونسقنا الحضاري الإسلامي فقط لكننا نعيش أيضا مخاطر فقدان الكيان والهوية والذوبان في أي كيان يصنع لنا، أو يراد لنا الذوبان فيه.

لقد حاول الحداثيون بمنطلقاتهم المختلفة الليبرالية/والاشتراكية

وسواهما إحداث حالة تغيير بأشكال مختلفة تتوافق ومناهج رؤيتهم لأساليب التغيير وغاياته وقد فشلوا جميعًا سواء منهم الذين وصلوا إلى السلطة أو الذين لم يصلوا إليها في إحداث حالة التغيير حتى في إطار الغايات التي حددوها فأضافوا بجهودهم تلك أزمات جديدة عمقت من مآزق المجتمعات الإسلامية وأزماتها التي كانت قائمة.

كذلك حاولت مختلف الحركات والتيارات الإصلاحية الدينية سواء منها ذات المنطلقات الماضوية السكونية أو منطلقات المقاربة أو المقارنة وبأشكال اجتهادية مختلفة منذ ما يقرب من قرنين من الزمان تحقيق حالة التغيير المنشودة لانتشال الأمة من وهدتها فلم تأت بجديد، وتبعتها الحركات الإسلامية المعاصرة فتعددت تلك الحركات والتيارات الإسلامية وتنوعت أساليبها وفقا لخصوصيات نشأة كل منها، وبيئة تكوينها وفوارق الاجتهادات بين قياداتها، ومع ذلك فقد بقيت صورة المأزق الذي سقطت الأمة فيه قائمة وماثلة لتستدعي دراسات منهجية تجعل من الممكن تحديد طبيعة مجتمعاتنا الإسلامية ومضامين أزماتها وكيفية إحداث حالة التغيير والتجديد فيها وفقًا لضوابط الإسلام ذاته. فلكل نظرية وفلسفة ضوابطها للتغيير وفق رؤيتها وتبعًا لغايتها الملائمة، فإذا كان الدافع للتغيير اجتماعيًا محضًا فإن أساليب التغيير ترتبط آنذاك بصراع طبقي تصرع فيه كل طبقة ناشئة الطبقة التي تناقضها؛ ولذلك اتبعت الثورة الفرنسية هذا الأسلوب في التغيير عام (١٧٨٩م). كما فعلت ذلك الثورة البلشفية الروسية عام (١٩١٧م). فإذا قارنا بين طبيعة حضارتنا وتكويننا ونسقنا الفكري والثقافي وبين تلك الثورات ومنظومتها الفكرية، فإننا نجد أن الإسلام باعتباره الدين الذي شكل أفكارنا وتصوراتنا سواء أولئك الذين يلتزمون من أبناء بلاد العرب والمسلمين به دينًا، أو أنه هيمن عليهم باعتباره ثقافة، فإننا نجد أن الإسلام ليس دين صراع طبقي، ولا يمكن أن يحدث ثورات اجتماعية متنافرة؛ لأن طبيعته في الإصلاح والتجديد تتجه إلى إصلاح الأمة

بأسرها. ولأنه ينظر للأمة على أنها جسد واحد: فلا يمكن أن يشعل صراعًا بين أعضاء ذلك الجسد فهو يخاطبها كأمة ولا يخاطبها من خلال تشكلاتها الطبقية أو العرقية أو سواها فغاية الإسلام تستهدف إصلاح وتجديد الإنسان أيًا كان موقعه الاجتماعي، وبالتالي فإن أسلوب التجديد والتغيير في المنهج الإسلامي يختلف حتمًا عن غيره من أساليب المناهج الوضعية البشرية.

فلا يمكن أن يكون التدافع الديني إسلاميًا أعني محكومًا بأخلاق الإسلام وذلك التدافع ينطلق من منطلقات صراعية (ويقوم عليها). والكيان الاجتماعي الإسلامي هو أول كيان شهده العالم يؤسس على قواعد الدين ويتيح حرية الأديان الأخرى في إطاره الجغرافي السياسي إلى ما سواه من أديان وفق ما نظمه الإسلام من قواعد تحكم التعامل مع غير المسلمين في داخل ذلك الكيان الاجتماعي الإسلامي.

فخطاب التغيير في الإسلام له خصائصه وقواعده ومميزاته وهو خطاب يتجه إلى الأمة قاطبة لتحسن إلى نفسها وتحسن إلى غيرها ويحذر خطاب التغيير الإسلامي من دعاوي الإصلاح والتغيير التي لا تلتزم بمنهجيته وقد قال تعالى في كتابه الحكيم: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيُشْهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِى قَلْبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلْخِصَامِ ﴿٢٠٤﴾ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴿٢٠٥﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُ ٱتَّقِ ٱللَّهَ أَخَذَتْهُ ٱلْعِزَّةُ بِٱلْإِثْمِ ۚ فَحَسْبُهُۥ جَهَنَّمُ ۚ وَلَبِئْسَ ٱلْمِهَادُ ﴿٢٠٦﴾ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْرِى نَفْسَهُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ رَءُوفٌۢ بِٱلْعِبَادِ ﴿٢٠٧﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱدْخُلُوا۟ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٢٠٨﴾ فَإِن زَلَلْتُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْكُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٠٩﴾﴾ (البقرة: ٢٠٤ - ٢٠٩).

إنه باستدعاء حركات الإصلاح والتجديد هذه المفاهيم ووضعها أمام أنظارها يمكن لنا البحث في منهج التجديد الإسلامي وضوابط التغيير

في الإسلام بهدف الوصول إلى قواعد وأساليب التغيير الإسلامية المحددة، ومقتضياتها وموجباتها لنتمكن من انتشال أمتنا من مأزقها الحضاري المركب العناصر والأبعاد. ونرى أنه ليتكامل التصور الإسلامي المعاصر للتجديد والتغيير ومناهجه ووسائله لابد من بحث جملة من القضايا الأساسية بحثًا علميًا مفصلاً ثم إشاعة الوعي على نتائج تلك الدراسات. فعلى سبيل المثال لا الحصر لابد من بحث ودراسة مقارنة بالنسق الإسلامي في مراحل تطبيقه الأولى من ناحية وبالنسق الغربي المعاصر وذلك لاكتشاف مدى التداخل بين النسقين الإسلامي التاريخي والأوروبي المعاصر في تشكيل واقع وبنية وتوجهات مجتمعاتنا الإسلامية الراهنة. ويمكن للباحث - في هذا الموضوع - أن يختار مجتمعًا إسلاميًا بعينه ليُجري عليه دراسته ويقوم بهذه المقارنات في إطاره، أو يستخلص مبادئ عامة يمكن أن تنسحب على جملة المجتمعات الإسلامية بنوع من محاولة التعميم وعلى أن يميز في هذا البحث بالذات مابين مفاهيم الإسلام في مرجعيتها القرآنية الخالصة وما بين تطبيقات المراحل التاريخية الأولى التي جاءت بعد وفاة رسول اللّه - صلى اللّه عليه وسلم - ذلك لأن مرحلة الرسول - صلى اللّه عليه وسلم - تعتبر تجسيداً وامتداداً على الصعيد التطبيقي لمرجعية القرآن وتستمد سلطتها من حاكمية الكتاب الكريم ليكون المرجع الأخير لهذه الأمة وما يعنينا في هذا البحث هو التطبيق البشري غير المعصوم بعصمة النبوة بل هو قائم على اجتهادات المسلمين سواء أكانوا من الخلفاء الراشدين في عهدهم أو ممن جاء بعدهم، ويمكن أن ينبثق عن ذلك البحث أو تتفرع عنه دراسات أربعة:

الدراسة الأولى: دراسة النسق الإسلامي التاريخي في القرون الهجرية الثلاثة الأولى ومعرفة حدود توافقه مع المحددات القرآنية دراسة تحليلية ونقدية مستفيدة من كل وثائق تلك القرون الأخيرة التي بين أيدينا.

الدراسة الثانية: ينبغي أن تتناول معطيات النسق الإسلامي في أبعاده الاقتصادية والاجتماعية والسلوكية والحضارية بشكل عام مع مقارنة ذلك في الأبعاد المقابلة في النسق الغربي.

الدراسة الثالثة: وتتناول مؤثرات النسقين الإسلامي والغربي في تشكيل البنية المعاصرة للمجتمعات الإسلامية، وتوجهاتها الحضارية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية لتؤول إلى دراسة في مدى التغريب الذي لحق مجتمعاتنا وحجمه وقدرات الأصالة والمقاومة الكامنة في بنيتنا الاجتماعية، وكيفية تحريكها وتشغيلها بشكل فعال.

الدراسة الرابعة: ينتظر أن تتناول عوامل التدهور الذاتي غير الموروث عن الحقبة التركية والغزو الأوروبي في بنية المجتمعات الإسلامية، بل تلك العوامل التي جاءت بعد ما عرف بالاستقلال المعرفي لتحديد المفهوم أو الوصف الدقيق لحالة المجتمعات الإسلامية المعاصرة لابد من إجراء بحث أو أكثر لمعرفة هل يصح لنا أن نطلق على هذه المجتمعات أنها مجتمعات جاهلية أو مرتدة أو كافرة أم أنها لازالت على إسلاميتها؟ بالرغم من سائر التغيرات التي طرأت عليها وتداخل العلمانية الوضعية ومؤسساتها فيها. ونستطيع أن ندرك أهمية هذا الموضوع حين نلاحظ أنه على أساس هذا المفهوم البشري بنت التيارات العديدة والحركات المختلفة مواقفها وأساليب ممارساتها، سواء انطلقت من منطلقات كلامية أو فقهية أو صياغة أيديولوجية معاصرة لتلك المنطلقات.

ويتوقف تحقيق النجاح في هذا البحث بشكل مناسب على دراسة جملة من الموضوعات:

الموضوع الأول: تحديد مفهوم «الجاهلية» تحديداً دقيقًا لمعرفة مدى انطباقه على المجتمعات الإسلامية المعاصرة. وكذلك لابد من تحديد المفاهيم الدائرة حول هذا المفهوم، ومنها مفهوم الردة والكفر ودار الإسلام ودار الحرب ونحو ذلك للوصول إلى نوع من التصور الذي يحسم بعض



مواقف الخلاف في هذه الأمور.

الموضوع الثاني: مدى الالتزام القائم في هذه المجتمعات بأحكام العقيدة الإسلامية الأساسية وبما هو معلوم بالضرورة من شعائر الإسلام من صلاة وصيام وحرام وحلال في قضايا الأسرة والمجتمع وبعض المعاملات وما أثر ذلك في التوصيف الشرعي لهذه المجتمعات؟! وهذا موضوع يعتبر مكملاً للموضوع الأول ومرتبطًا به.

الموضوع الثالث: دراسة الحاجات التي يحتاج فيها المسلم إلى سلطة الدولة لتنفيذ بعض الأحكام الشرعية على المستوى الاقتصادي والاجتماعي والسياسي ومعرفة أثرها في اكتساب أو عدم اكتساب المجتمع الصفة الشرعية وهل يتوقف الكيان الاجتماعي على الأمة ومؤسساتها أكثر أو على الدولة في اكتساب الصفة الإسلامية لتلك المجتمعات؟؟!

الموضوع الرابع: هل يشترط منهج التغيير في الإسلام البداية بأشكال الحكم كوسيلة أو مدخل للتغيير سواء بطريق انقلاب أو ثورة شعبية أو تغيير سلمي أم أن بداية الإصلاح والتجديد والتغيير تكون في إطار المجتمع باعتبار التجديد فيه وسيلة تنتهي إلى تغيير جماعي اجتماعي وفي إطار دستوري لأشكال الحكم ومؤسساته؟؟!

الموضوع الخامس: إلى أي مدى تستطيع الحركات الإصلاحية والتغييرية الإسلامية تطوير الجوانب التربوية والفكرية في تكوينها لتحقيق متطلبات وشروط طلائع التغيير الفاعل؟ وبأي الأساليب تأخذ لتطوير هذه الجوانب؟ وما هي أوجه القصور في هذه الجوانب من جوانب تكوينها إن وجدت؟ وما هي النتائج التنظيرية والحركية التي تنجم عنها في علاقتها بأوضاعها الاجتماعية ومحيطها العالمي؟ وهل يتوقع من المنهج التربوي لأية حركة أن يقيّد الحركة في حركيّتها، أو يدفع بالمهمة التاريخية للتغيير ويمنحها أسسها الحضارية ويساعدها على تحقيق

أهدافـهـا ؟ بعبـارة أخرى هل نريد صناعة الإنسـان القـادر على إحراج الآخرين وإصدار الأحكام عليهم أم نريد صناعة الإنسـان الذي يحدث فيهم الوعي على واقعهم وعلى ما ينبغي أن يؤول إليه من خلال عمليات التجديد والتغيير والإصلاح.

في الموضوع الثالث لابد من معالجة الأطروحات الكثيرة المتناقضة حول مدى مشروعية قيام حزب إسلامي ضمن المجتمعات المسلمة سواء بحجة الدفاع عن العـقيدة بوجه الأحزاب المغـايرة أو التأسيس للدولة الإسـلاميـة؛ فـما هي حدود العلاقة بين الأمة في وحدتها ، وبين الحزب في تميزه؟ ولابد من دراسة ذلك بالرجوع إلى الآيات القرآنية المحددة الفاصلة ، ومنها قوله تعالى: ﴿ وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ وَٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ إِذۡ كُنتُمۡ أَعۡدَآءٗ فَأَلَّفَ بَيۡنَ قُلُوبِكُمۡ فَأَصۡبَحۡتُم بِنِعۡمَتِهِۦٓ إِخۡوَٰنٗا وَكُنتُمۡ عَلَىٰ شَفَا حُفۡرَةٖ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنۡهَاۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمۡ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَهۡتَدُونَ ١٠٣ وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلۡخَيۡرِ وَيَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ﴾ (آل عمران: ١٠٣ - ١٠٤).

ولابد من الرجوع إلى السنة النبوية أيضًا ومعـرفـة مـوقـفـهـا في هذا الشأن ودراسة وتحليل فـتـرة البنا ء النبوي للأمـة بوصـفـهـا إطار الخبـرة المرجعي.

ويمكن أن ينقسم هذا الموضوع الثالث إلى الموضوعات الفرعية التالية:

الموضوع الأول: ما هي محددات العلاقة بين المجتمع المسلم والحزب المسلم الذي ينشأ في إطارها ؟ وهل ستكون علاقة تداخل نسبي تفرض على الحزب أخذ رأي الجماعة ضمن وحدة الأمة أو تكون علاقة قطيعة تنظيمية وتميز فكري بوصف الحزب مجسداً في داخله لإرادة الأمة ونائبًا عنها ووصيًا راشداً على جمهورها الذي أصابه القصور وإن لم يأخذ بنظر الاعتبار آرائها فيه وفي قيامه عنها بهذه المهمة.

الموضوع الثاني في هذا الجانب: كيف جسدت الحركات الإسلامية

الموضوع الثاني في هذا الجانب: كيف جسدت الحركات الإسلامية المعاصرة مفهوم التداخل النسبي مع الأمة أو مفهوم القطيعة التنظيمية اللذيْن أشرنا إليهما في الموضوع الأول. وهنا للباحث أن يدرس حالة معينة أو عدة حالات يختبر ضمنها تحقيق القطيعة أو التداخل النسبي ثم يدرس في هذا الإطار النتائج المترتبة على أسلوب القطيعة التنظيمية وقيام الحركة بذاتها سلبًا أو إيجابًا.

وكذلك يدرس النتائج المترتبة عن أسلوب التداخل النسبي مع الأمة ومنعكساته التربوية والدفع الجماعي للأمة باتجاه أهدافها الإسلامية، والنتائج التي يمكن أن تترتب على هذا الأسلوب سلبًا أو إيجابًا.

كما أن هناك مجالاً رابعًا لابد من دراسته والبحث فيه عن علاقة أساليب التغيير بالتعددية التنظيمية للحركات الإصلاحية والتغيرية ومدى قدراتها من عدمها على التوافق بينها والوصول إلى قواسم مشتركة أو أرضية مشتركة يمكن توحيدها أو إيجاد نوع من الانسجام والتعاون المشترك فيما بينها وما أثر ذلك على فاعلية التغيير والإصلاح في داخل الأمة؟؟

وهناك مجال خامس يمكن البحث فيه كذلك في إطار محاولة معرفة حقيقة مفهوم التغيير لكل من الحركات الإسلامية خاصة في المجتمعات المتعددة دينيًا مثل مصر وماليزيا ولبنان والجزائر والعراق وغيرها، وما هي بدائلها المطروحة عما استقر الناس عليه اليوم من حقوق المواطنة في الدول الحديثة؟ وكيف تنظم علاقتها مع الآخر في مجرى التغيير؟؟

ويمكن أن يتناول البحث في هذا المجال موضوعات عديدة:

١ » منها على سبيل المثال: ما هي خيارات الحركات الإسلامية في مثل لبنان وماليزيا.

٢ » ما هي خيارات الحركات الإسلامية في نحو الجزائر والعراق وسواهما؟

٣ » ما هي خيارات الحركات الإسلامية في مثل مصر والمغرب ونحوهما؟

إن إعداد هذا النوع من الدراسات وبهذه المنهجية يمكن أن يعتبر بداية محاولة لتأسيس «علم التجديد أو التغيير الإسلامي» أو بناء تصور إسلامي موحد أو متقارب حول ضوابط التغيير في المجتمع الإسلامي وفقًا للشروط التي تكون قد وضحت في دراسات وبحوث الباحثين. وانطلاقًا من التحديد الدقيق لخصائص الواقع الإسلامي المعاصر. ومع أن المعهد بالتعاون والتنسيق مع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية قد عقد ندوة مهمة بضيافة الوزارة في الكويت وقدمت فيها بحوث ومداخلات قيمة كثيرة وشاركت فيها نخبة من العقول المسلمة النيرة غير أن الحاجة لاتزال ماسة إلى دراسة متعمقة وخبرات في هذا المجال يمكن أن يبنى على أساس منها وعي تغييري مناسب، ذلك لأن العلاقات بين حركات الإصلاح والتجديد والتغيير الإسلامي بالأنظمة وبعض المجتمعات الإسلامية قد وصلت إلى طريق مسدود وصارت العلاقة بين الجانبين علاقة صراع دائم مستمر بل إن الصراع والأزمات بين حركات التغيير والإصلاح وبين الأنظمة وبعض المجتمعات المسلمة قد بدأ تدويلها لإيجاد فرص لتدخل قوى دولية في ميدان الصراع المتفاقم بين هذه الأطراف الداخلية المسلمة.

وما لم يجر عقلاء الأمة المراجعات اللازمة بطبيعة الحالة بحيث تكون مراجعات قائمة على البحث العلمي التحليلي الشامل فإن هناك مخاطر لا تهدد حاضر هذه الأمة فحسب بل تهدد مستقبلها كذلك.

وفي هذا المجال نود أن نضع تحت أنظار القراء الكرام جملة من الملاحظات قد تسهم بتوضيح خطورة الحالة التي تجعل من هذا النوع من الدراسات مطلبًا ملحًا، ولعلها تدفع القادرين على فعل شيء للإحساس بالواجب العيني الذي ينتظر من ينهض به.

من هذه الملاحظات:



أولاً: لماذا آلت العلاقة بين حركات الإصلاح والتغيير الإسلامية خاصة مع الأنظمة إلى علاقات صراع دائم؟ وهل من سبيل لتلافي عمليات تدويل هذا الصراع ثم معالجة أسبابه داخليًا؟

إن الإجابة على هذا التساؤل تتوقف على تحليل دقيق لطبيعة العلاقة بين حركات الإصلاح والتغيير الإسلامية والأنظمة القائمة في العالم الإسلامي وفي البلدان العربية بصفة خاصة فإذا ظهرت طبيعة العلاقة ووضحت الخلفيات التي أوصلت هذه العلاقة إلى ما آلت إليه فإن ذلك قد يساعد على بناء تصور سليم لمعالم معالجة ما، بقطع النظر عن فرص نجاحها وفي هذا الصدد نقول: إن العلاقة بين حركات التغيير الاجتماعي الإسلامي والنظم السياسية العربية من أكثر الموضوعات التي أثارت جدلاً كبيراً داخل الحياة السياسية في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، وظهرت التفاعلات المشتركة على أنماط الصراع الحادة والمستمرة التي شكلت أهم مقومات العمل والتطور في المرحلة الحالية. ويدور الحوار والصراع الفكري والسياسي بين حركات التغيير الإسلامية والنظم الحاكمة في العالم الإسلامي حول جملة من القضايا في مقدمتها قضيتان أساسيتان:

الأولى: قضية الشرعية العامة من حيث كونها تعبر عن المرجعية العقدية الحاكمة التي تستخدم في بناء السلطة والمجتمع، ويتم من خلالها تحديد الحقوق والواجبات والالتزامات فيما يتعلق بأحقية الولاء والطاعة للنظام السياسي وصلاحية الحاكمين للقيادة وما يرتبط بها فيما يتعلق بهوية الجماعة السياسية وأهداف المجتمع وغاياته الرئيسية.

أما القضية الثانية فهي مرتبطة بالأولى كذلك لكن يمكن تسميتها بقضية الدولة وهي التي يتم من خلالها تحديد قواعد الممارسة السياسية وبنية السلطة وكيفية ممارسة الحكم وقواعد تداول السلطة وقواعد التغيير فيها.

ويرجع الخلاف الحقيقي بين حركات الإصلاح والتغيير وبين النظم في

هذه القضايا إلى سببين أساسيين:

الأول: أن معظم النظم في البلدان المسلمة تفتقر إلى ما تستطيع أن تثبت به شرعية وجودها السياسي فكثير من هذه النظم تعتبر استمراراً لظاهرة الاختراق الحضاري التي حدثت لهذه الأمة. وكانت معظم هذه النظم قد فشلت فشلاً ذريعًا في تنفيذ وإنجاح خطط التنمية التي تبنتها في الواقع العربي أو الإسلامي لشعوبها، ومع توافر بيئة التغيير السياسي والاجتماعي فإن تغيراً جديًا لم يحدث في جل أقطار العروبة والإسلام. فإذا أضيف إلى ذلك ضعف الروابط العقيدية التي دعت لها المصادر الشرعية التي تستمد منها شرعية هذه النظم فإن ذلك يظهر لنا بوضوح مدى التحلل الكبير للقيم السياسية والاجتماعية الطبيعية في بعض تلك النظم. كما أن ذلك قد أوجد ظاهرة التفسخ النظمي على مستوى النظم وهياكل السلطة فصنعت هذه الحالة من التبعية والتجزئة دعامة تمثل أهم معالم الواقع الذي تعيشه معظم بلداننا المسلمة.

هذه المقومات في النشأة والتكوين والممارسة صبغت جل هذه النظم بصفات أساسية لا يمكن فصلها عنها: مثل كونها أنظمة سلطوية متغربة وافدة أو متضامنة مع الوافد، أو ضد شعوبها في بعض الأحيان أو أنها غائبة عن الوعي الصحيح على مصالح الأمة، وغائبة عن الوعي الإسلامي السليم.

وقد تقدم بعض هذه النظم شكليات معينة لا تستطيع أن تقنع الأمة في جديتها بالتزامها الإسلامي، ولا تستطيع أن تقنع الأمة كذلك في سلامة خطواتها.

ومن الأسباب التي يمكن ذكرها كأسباب من جانب الحركات في جعل العلاقة بين حركات التغيير الإسلامية وبين الأنظمة سلبية أن حركات التغيير الاجتماعي الإسلامي تحاول أن تجعل من نفسها بديلاً للدول والنظم القائمة وترى أنها بما تمتلكه من مقومات الوعي السياسي المتسقة مع الثقافة السياسية في المجتمعات المسلمة، ودعوتها إلى إقامة أنظمة

خوف ورعب لدى هذه الأنظمة على مصائرها من هذه الحركات. فهي تنظر إليها على أنها حركات تغيير شمولية، لا يمكن أن يقنعها شيء أو يوقفها شيء دون إحداث التغيير الشامل الكامل.

كما أن النظم معظمها قد بدأت ترى أن حركات التغيير تحاول تقديم مصدر للشرعية يختلف عن مصادرها.

كما أن الدولة القطرية التي تقوم النظم المعاصرة عليها ترى في واقعها القطري التجزيئي أمراً واقعًا ويشكل ضمانًا لكثير من القضايا التي تحرص على بقائها واستمرارها. وكذلك كثير من الأقليات قد يتفق مع الدولة في هذا المجال. والحركات الإسلامية تحاول أن تدعو إلى وحدة على أسس إسلامية تأتي على دعائم الدولة القطرية من القواعد أو تصادر على كثير من أهدافها على الأقل.

كما أن هناك عاملا إضافيًا آخر يعتبره الكثيرون من أسباب تصعيد العداء بين النظم وبين الحركات التغيرية التجديدية خاصة الإسلامية؛ منها أن معظم النظم داخل الكيان الاجتماعي الإسلامي والعربي بصفة خاصة تتعرض لضغوط أجنبية وخارجية نتيجة قروض أو سواها تفرض عليها أن تعتبر هذه الحركات حركات خارجة على النظام لابد من مقاومتها وإضعافها لأن تلك القوى الخارجية ترى أن في المضمون الفكري الذي تحمله هذه الحركات مضمونًا معاديًا لمصالحها رافضًا لنقولها ونافيًا لكل أنواع العلاقة غير علاقة العداء معها. ولذلك فإنها لا ترى جدوى في الحوار أو التعامل مع هذه الحركات بالشكل الذي تراه نموذجيًا للتعامل مع هذه الأنظمة، كما أنها ترفض أن تستعيد الأمة إرادتها السياسية أو قدرتها على أن توجه التحديات الداخلية والخارجية. وهناك أمر إضافي آخر يجعلها ترى في بقاء هذه الحركات حرة أن فكرها يشكل تهديداً لكيان الآخر ولوجوده ذاته ولو أن الحركات كانت تؤمن بعملية تداول السلطة لربما لم تر في هؤلاء الذين يحاولون الوصول إلى السلطة بطرق مشروعة خطراً يهدد مصالحها، ويوجب عليها

الوصول إلى السلطة بطرق مشروعة خطراً يهدد مصالحها، ويوجب عليها مكافحتها.

تلك أهم الأسباب التي يمكن ملاحظتها سواء في إطار النظم أو في إطار الحركات ذاتها والتي تعتبر أسبابًا أساسية لتصعيد عمليات الصراع بين حركات التجديد والتغيير والإصلاح، وبين النظم على مستوى العالم الإسلامي وعلى مستوى المنطقة العربية بصفة خاصة، والتي تشكل منافذ تبديد لطاقات الأمة، ومعوق من أهم معوقات بلوغ حالة التغيير في أقطارها.

وأيًا كانت الأسباب فإن مما ينبغي الوعي عليه أن بداية التغيير والتجديد لابد أن تُعتبر التزامًا بالأمانة التي ائتمن الله الإنسان عليها، ألا وهي الأمانة الفكرية والنفسية والعقلية التزامًا يتناول شتى المجالات. فإذا هيأ الإنسان نفسه وعقله وفكره لهذا الالتزام انعكس هذا التهيؤ في توثب جماعي يعتبر قادراً على تحقيق التغيير والتجديد. لأنه أقوى من التوجهات الإصلاحية في فكر النهضة السابق. وأعمق من تحولات الأفكار الثورية وأكثر فاعلية من سائر التنظيمات. أما الحشد الكمي لجملة من أبناء الأمة أو عناصرها دون اعتماد فكر أو منهج ودون إحداث تغيير في الداخل الإنساني فهو حشد يخشى أن يعتبر أنه من أجل السلطة والتسلط والله سبحانه وتعالى لا يعطي سلطته ولا يسمح بالتسلط على عباده كيفما اتفق: فعملية التغيير في الوسط الإسلامي مضبوطة بضوابطها. وهي ضوابط القرآن الكريم إصلاح وتغيير في داخل النفس الإنسانية يهيئ الإنسان إلى تحمل الأمانة وقبول المسؤولية، والقيام بواجب الخلافة والعمران لكي يقوم من بعد ذلك التوثب الجماعي الذي يمكن أن يحرك طاقات الأمة كلها في اتجاه التغيير في سائر المجالات. إنها ثورة إنسان في داخل أمته، وفي إطارها لا تحاول أن تتخذ من أي نموذج وضعي نموذجًا لها ولا تستمد مرجعيتها إلا من الكتاب الكوني المقروء المنزل على محمد عليه الصلاة والسلام والكتاب

سبحانه وتعالى قد وضع في هذا الوجود سننًا وأنزل في هذا القرآن قواعد، وإذا استطاع الإنسان أن يجمع بين الكشف عن «المنهجية المعرفية للقرآن المجيد؟» والسنن الكونية للكون الكبير الواسع وأحسن القراءة فيهما وجمع بين قراءتيه لهما فإنه يستطيع أن يتخذ من سنة الصيرورة التاريخية وسيلة تأخذ بتوجيه الإنسان نحو غايات التغيير وشحذ إرادته وإنماء دوافعه في انطلاق جماعي يتجه نحو الهدى ودين الحق. وسواءً استجاب الإنسان في باديء الأمر أم لم يستجب فإن المسؤولية في التغيير إنما هي مسؤولية محددة باتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو قد أمر أن يقول ﴿ إِنَّمَآ أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَٰذِهِ ٱلْبَلْدَةِ ٱلَّذِى حَرَّمَهَا وَلَهُۥ كُلُّ شَىْءٍ ۖ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٩١﴾ وَأَنْ أَتْلُوَا۟ ٱلْقُرْءَانَ ۖ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿٩٢﴾ وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ فَتَعْرِفُونَهَا ۚ وَمَا رَبُّكَ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٩٣﴾ ﴾ (النمل: ٩٣).

إذن فقضية التجديد والتغيير أكبر من تجديد محدود يستمر في دائرة الفقه أو أصول الفقه. وأكثر من عملية إعادة تقديم تراث بلغة عصرية، أو افتعال تفسيرات تاريخية مقيدة بعصرها لتنزيلها على واقع مغاير، أو محاولات توفيق لما بدى لدى البعض من خلال سببيته متعارضًا مع النصوص. فالتعارض لا يقع إلا في أصل الفهم البشري، ولا يمكن أن يقع في نصوص الكتاب المجيد المحفوظ بحفظ الله تعالى، إذاً فأولى البدايات لإحداث التغيير، وتحقيق النقلة النوعية للمجتمع وفي كل الاتجاهات إنما تبدأ بإعادة قراءة النص القرآني، وفهمه ضمن متاحات واقع معاصر ، فإذا كان الإسلام قد تأسس في مبتدأ عالميته على القواعد التالية:

١ » توفيق إلهي أدى إلى التأليف بين القلوب والجمع بينها. «لو أنفقت ما في الأرض جميعًا ما ألّفت بين قلوبهم ولكن الله ألّف بينهم» (الأنفال: ٦٣).

٢ » تنشئة رسولية للصحابة الرواد﴿يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ (البقرة: ١٢٩).

٣ » إخراج لخير أمة أخرجت للناس إلى العالم نموذجًا يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر. وهنا لابد من مراجعة سائر المحاولات والجهود التي تمت في هذا السبيل قديمًا وحديثًا في محاولة لدراستها وتحليلها ونقدها واستخلاص العبر والدروس في محاولة لبناء فكر ومعرفة وثقافة التجديد والتغيير القائم على قراءة كتاب الله وتلاوته وحسن فهمه وتدبره مع قراءة الكون مضافًا إليهما فهم مغازي ومقاصد ومنهجية سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم في الربط بين قيم القرآن وبين الواقع المعاش وآنذاك تبدأ حركة التغيير اتجاهها الصحيح.

ونسأل الله العظيم رب العرش الكريم أن يرينا الحق حقًا ويوفقنا لاتباعه ويرينا الباطل باطلاً ويوفقنا لاجتنابه. إنه سميع مجيب.

د. طه جابر العلواني
رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي

هيرندن فيرجينيا
رجب ١٤١٥هـ
ديسمبر ١٩٩٤م



مقدمـــة

إنّ تغيير الواقع الانساني في الفكر والاجتماع عمل يبلغ من الصعوبة والعسر ما يجعل الكثير من حركات التغيير تبوء بالفشل في تحقيق ما رامت من أهداف إصلاحية ؛ ذلك أن للواقع سطوة على النفوس ينشأ منها الاستمراء والإلف ، فينزع إلى الاستقرار والثبات ، ويتأبّى على الازالة والتغيير .

وهذه السّطوة التي تكون للأوضاع الواقعة هي التي تفسّر ما يلقاه دوما أصحاب الدّعوات وفي مقدّمتهم الرّسل والأنبياء من جمّ المصاعب في هدم القديم وغرس الجديد ، تلك المصاعب الناشئة من تصميم الواقع على الثبات تصميما صوّره قوله تعالى : ﴿ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ ﴾ (الزخرف: ٢٣).

وتنضاف إلى سطوة الواقع في عملية التّغيير معضلة أخرى ليست بأخفّ من تلك السّطوة ، وهي معضلة تنزيل البديل الجديد منزلة الواقع القديم ؛ إذ ليس إزالة القديم إلا تمهيدا للمرحلة الجوهرية في التغيير ، تلك المرحلة التي تبدأ معها مشاكل الصياغة للبديل الجديد بما يلائم الأسس العقدية لمرجع التجربة من جهة ، وما يلائم ظروف وملابسات الانسان موضوع التغيير من جهة أخرى ، ومشاكل المنهج الذي يكون به التغيير من حيث ملاءمته لمادّة البديل من جهة ، وملاءمته لواقع الانسان من جهة أخرى .

إن هذه المصاعب كلّها تستلزم أن يكون المقبلون على التغيير قبل شروعهم فيه قد استوعبوا وتمثّلوا ما يمكن أن نسمّيه بأدب التغيير ، وهو ذلك الفن الذي تحلّل فيه قواعد عملية التغيير وقوانينها . وتقوّم فيه التجارب التاريخية بما يهيّئ لأخذ الدّروس والعبر منها ، كلّ ذلك في سبيل التبصر بمسالك هذه العملية الصعبة اهتداء للطرق الآمنة واجتنابا للمعاثر .

والاسلاميون اليوم وهم يتوقون إلى أن يغيّروا ما بالأمّة الاسلامية حتى يتغيّر ما بها ، والكثير منهم يحمل همّ واقع الأمّة وينزع إلى القيام بعمل ما لتغييره بما هو أصلح ، يجابهون من المشاكل والمعضلات فيما هم مقبلون عليه من مشروع التغيير ما يحتّم أن تنشأ بينهم دراسة واسعة وجادّة لأدب التغيير تتناول ما هو عام يتعلّق بالتغيير مطلقا ، وما هو خاصّ يتعلّق بالتغيير في المجتمع الاسلامي : استيعابا للواقع ، وتمثلا للتاريخ ، وتبصرا بالبديل والمنهج .

ولعلّ التجارب الاصلاحية التي وقعت في التاريخ الاسلامي تمثّل عنصرا مهمّا من عناصر ما سمّيناه بأدب التغيير . فإنّ في استحضارها وتحليلها وتقويمها ما يبصّر بالكثير من قواعد التغيير وقوانينه . وما يرشد إلى الكثير من المسالك الآمنة . ويجنّب الكثير من المزالق والعثرات .

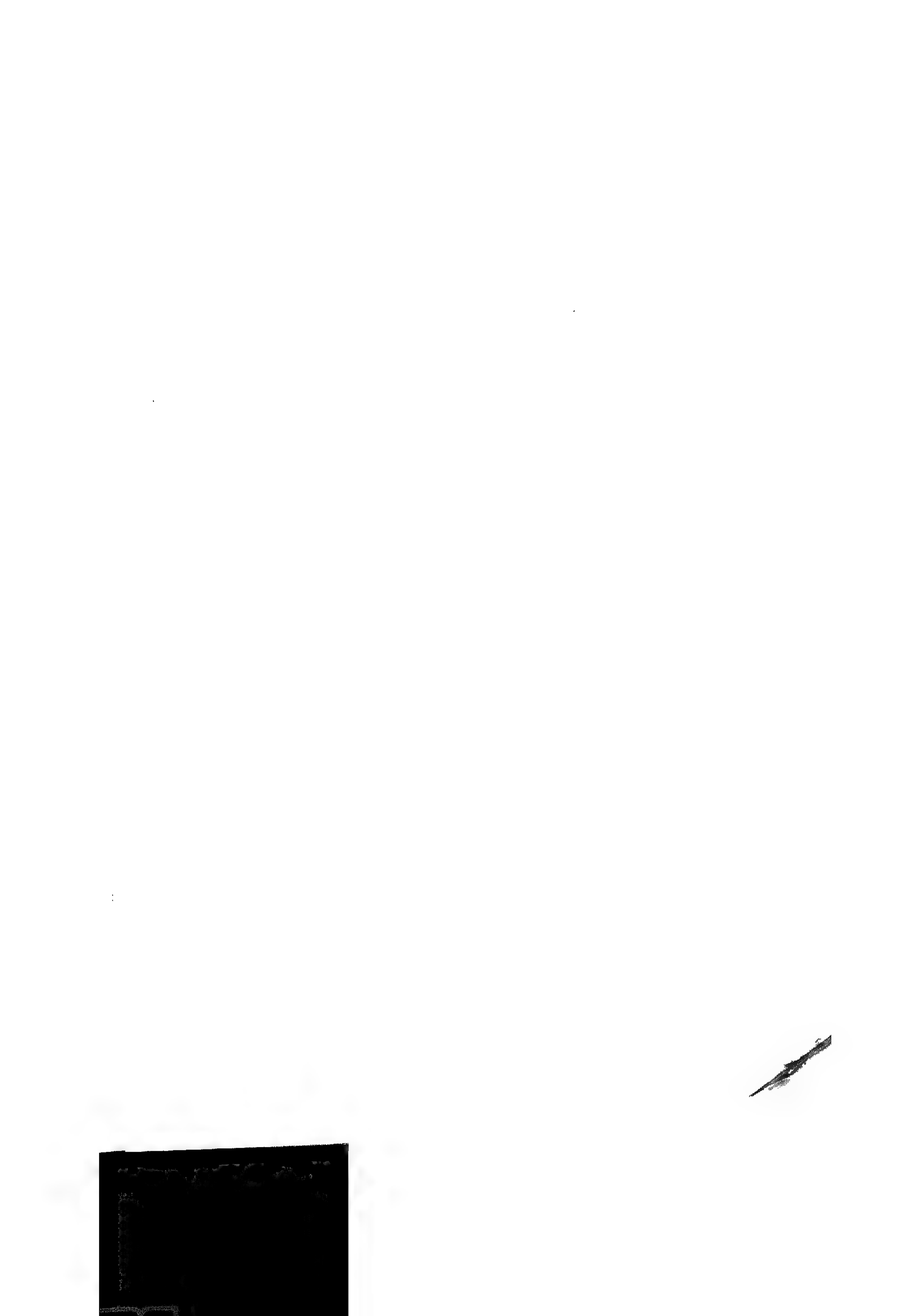
وإسهاما منّا متواضعا في تنشيط دراسة هذا الأدب وتعميق الوعي به والاقبال عليه نقدّم اليوم في هذا الكتيب إحدى تجارب التغيير في التاريخ الاسلامي المغربي . وهي تجربة المهدي بن تومرت التي عُرفت بالحركة الموحّدية ، محاولين تقديمها على النحو الذي يخدم الغرض المشار إليه آنفا . عازمين بحول الله وقوته على أن تكون هذه التجربة حلقة ضمن سلسلة بعنوان « تجارب في التغيير » . ورأينا من المنطقي واللائق أن تتناول الحلقة الأولى في هذه السلسلة

« المنهج القرآني في التغيير » وأن تتناول الحلقة الثانية « المنهج النبوي في التغيير » . وهما حلقتان نأمل أن تجدا الطريق إلى الظهور في وقت غير بعيد .

وأدعو الله أخيرا أن يوفقنا إلى ما فيه الصواب ، وأن يجنبنا ما فيه الزلل والعثرات . ولا حول ولا قوة إلا بالله العظيم .

د. عبد المجيد النجار

تونس
شوال ١٤٠٤هـ
يوليه ١٩٨٤م



تمهيد

إن تنزيل التعاليم الاسلامية النظرية في الواقع اليومي لحياة الناس في جميع مظاهرها يعتبر في المنطق الاسلامي جزءا أساسيا من حقيقة الدّين نفسه ، تلك الحقيقة التي لا تتم إلا بارتباط عضوي بين التصديق بالتعاليم ذهنا وبين تنزيلها في الواقع سلوكا . ولذلك فإن تخلّف التنزيل السلوكي اعتبره الكثير من المسلمين مخرجا من الدين ومؤدّيا إلى الكفر . [1]

وهذه الأهمية الكبرى التي أولاها الاسلام للسّلوك ، والتي تعتبر إحدى الخصوصيات التي اختصّ بها من بين سائر الأديان والمذاهب ، كان لها الوقع الكبير والأثر الفاعل في الكيفية التي تحمّل بها المسلمون إسلامهم على المستوى الفردي وعلى المستوى الاجتماعي ، وكانت عنصرا أساسيا في تحديد المسار التاريخي الذي سلكه المجتمع الاسلامي في مسيرته الحضارية .

لقد أصبح الضمير الاسلامي — بمقتضى هذه الحقيقة — يعاير الحياة الاسلامية في مسيرة الحضارة بمعيار السلوك ، فإذا ما كان هذا السلوك مطابقا

---

(١) بحث المسلمون هذه القضيّة فيما عرف بمسألة « مرتكب الكبرة » . وقد لخّص الرازي مختلف الآراء في هذه المسألة ، فقال : مرتكب الكبيرة عند الأشاعرة مؤمن بإيمانه عاص بفسقه ، وعند المعتزلة لا يسمىّ مؤمنا ولا كافرا ، وعند جمهور الخوارج كافر ، وعند الأزارقة مشرك ، وعند الزيديه كافر نعمة ، وعند الحسن البصري منافق . انظر المحصل : ٢٣٩ . وانظر في هذه المسألة أيضا : الماتريدي — التوحيد : ٣٢٩، والايجي — المواقف : ٤٥٨/٢

للتصديق كانت الحياة الاسلامية قويمة ، وكان الدين واقعا ، وإذا ما انتكس إلى ما يناقض التصديق في عبادة أو سياسة أو اجتماع أو اقتصاد ، فإن حقيقة الدّين آلت إلى الانخرام ، وآلت معها الحياة الاسلامية إلى الاضطراب .

ولذلك فإن المظاهر السلوكية في المجتمع الاسلامي تبوّأت الحيّز الأكبر في انشغال المسلم بصيرورة الدّين الذي آمن به منهجا للحياة ، فباتت حركة رصده لوقوع الدّين تتابع الجانب السلوكي من هذا الوقوع على قدر ما تتابع الجانب التصديقي منه ، إذ أن حقيقته إنما هي الاتحاد بين ذينك الجانبين .

إن هذه المتابعة من المسلم لصيرورة الدّين على الصعيد السلوكي ، ليست فقط نتيجة طبيعية لالتزامه بهذا الدّين ، ذلك الالتزام الذي يولّد في المؤمنين بالمذاهب والأديان عموما الحرص على سيادة مذاهبهم وأديانهم في حياة الناس ، بل إنّه إلى جانب ذلك كان استجابة لأمر هو من صلب الدّين نفسه ؛ ذلك أن من الواجبات الأساسية المفروضة على المسلم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر [٢] ، فقد قال تعالى : ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ (آل عمران: ١٠٤).

لقد وجّه هذا الواجب الديني الكيفية التي ينبغي على المسلم أن يتابع بها الصيرورة السلوكية للدّين ، إذ أصبحت تلك المتابعة تهدف إلى تغيير المنكر ، وليس تغيير المنكر إلا العمل من أجل تقويم الحياة الاسلامية فيما يطرأ عليها من نكوص عن تطبيق الدّين في أي مجال من المجالات ، فهي حراسة يطالب بها كلّ

---

(٢) قال الغزالي مبينا أهمية هذا المبدإ : « إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو القطب الأعظم في الدّين ، وهو المهم الذي ابتعث الله له النبيين أجمعين ، ولو طوي بساطة وأهمل علمه وعمله لتعطلت النبوة واضمحلت الديانة » ـــ إحياء علوم الدين : ٣٠٢/٢. وقد أولته سائر الفرق الاسلامية أهمية بالغة في منظوماتها المذهبية . ومن أكثر من اهتم به الخوارج والمعتزلة .



مسلم لضمان تطبيق دائم لتعاليم الدّين .

إن هذه المهمّة الدّينية (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) وسّعت دائرة التكليف بالاسلام من أن يكون المسلم مسؤولا عن وقوع الدّين في دائرته الفردية إلى أن يكون مسؤولا عنه في دائرته الاجتماعية ، وهو ما يوجب التزاما أكيدا إزاء المجتمع يتجاوز وجوب القيام بالدعوة إلى الاسلام بصفة عامة إلى وجوب المقاومة لمظاهر الانحراف السلوكي عن التعاليم الدينية في الممارسة الاجتماعية سياسة واقتصادا وأخلاقا عامّة .

هذا الالتزام الديني إزاء المجتمع بإصلاح ما يطرأ فيه من فساد كان عنصرا أساسيا من التربية التي تربّى عليها المسلمون ، وسمة بارزة في شخصية المسلم يتعامل على أساسها مع المجتمع طيلة قرون .

وفي مقابل هذه الحقيقة التي كان يعيشها المسلم ، والتي كانت تشكّل أحد الأسس في التزامه الاجتماعي ، كان المجتمع الاسلامي بعد أربعة عقود من ظهور النبوة عرضة لمظاهر شتى من التوترات في السلوك السياسي والاقتصادي والأخلاقي أدّت إلى ممارسات سلوكية اعتبرت من قبل الكثير من المسلمين خرقا للمثل الاسلامية التي ضبطتها التعاليم التصديقية . وكانت نشازا صارخا عن النسق الذي شهده المجتمع الاسلامي في تطبيق الدين في عهد الرسول ﷺ وفي عهد الخليفتين من بعده .

لقد أصبحت قضية تطبيق التعاليم الاسلامية في واقع الحياة مشكلة ذات شأن كبير في المجتمع الاسلامي منذ العقد الرابع للهجرة كانت محورا مهمّا يستقطب المزيد من الأحداث والآراء ، ويحدث الكثير من الوجهات والتيارات المختلفة .

وقد تضافرت العوامل على نشوء هذه القضية واستفحالها : فارتباط التطبيق

بحقيقة الدين نفسه كان المنطلق لهذه المشكلة ، حيث نظر إلى الأخلال الطارئة في السلوك على أنّها ماسّة بحقيقة الدين ومصيره كنظام للحياة . ويضاف إلى هذا الأساس في المشكلة ما شهده الاسلام في ظرف زمني قصير من توسّع في الانتشار على مستوى المكان وعلى مستوى الأقوام والثقافات والأديان ، مما كان مؤديا إلى التعقد في العلاقات الاجتماعية والاقتصادية ، كما كان سببا في التعامل مع التعاليم الاسلامية بمخلّفات من الثقافات والأديان القديمة ، فصدرت أنماط من السلوك اعتبرت مناقضة لصفاء تلك التعاليم .

وللقضية جذور في مستوى الفهم لحقائق الاسلام ، حيث اختلفت وجهات النظر في تحديد مفاهيم بعض الحقائق ، كحقيقة الإيمان ، وحقيقة الفعل الانساني ، وحقيقة العدالة في مستوى الحكم ، وهو ما أدّى إلى ممارسات مختلفة في مستوى التطبيق ، واعتبر كلّ صاحب وجهة في الفهم أن السلوك وفق فهمه هو الدين الصحيح ، وأن السلوك وفق سائر الأفهام الأخرى هو الخرق للدّين الذي ينبغي أن يقوّم .

لقد أسفر العقد الرابع للهجرة نتيجة لهذه الاسباب وغيرها على حقيقة واضحة هي أن مستقبل هذا الدّين الجديد لا تواجهه المصاعب على مستوى الإيمان به اعتقادا على قدر ما تواجهه على مستوى العمل به سلوكا ، وتلك حقيقة تعمّ سائر الأديان والمذاهب ، فإنّ مصيرها وفعاليتها في الحياة تكون دوما مرتبطة بما يكتب لها من التنزيل في الواقع لا بما يتحقق لها من الوجود في الأذهان .

إنّ أحداث الفتنة الكبرى ابتداء بمقتل عثمان رضي الله عنه ، وما تلاها من تقاتل بين المسلمين في موقعة الجمل وصفّين ، وما آل إليه الأمر بعد ذلك من ملك عضوض ، وما نشأ في هذا الخضمّ من مظاهر للظلم والبغي ، ومظاهر للفسق والمجون في مدن الثغور على الأخص مع التعلل في كل ذلك بالقدر حينا

وبالإرجاء حينا آخر [٣] . كل هذه الأحداث وغيرها عمّقت إحساس الضمير الاسلامي بأنّ النضال من أجل بقاء الاسلام ومن أجل فعاليته في المجتمع يجب أن يتوجّه شطر كبير منه إلى تقويم هذا النشاز الداخلي ، وإصلاح هذا الفساد الطارئ على حياة الأمّة بتعطيل الأوامر الآلهية في مظاهر شتى من السّلوك .

وبدفع من الواجب الديني المتمثل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر انطلق المسلمون يصنعون تاريخهم بما يقيمون في مجتمعهم من جدلية دائمة بين الحق الذي يريدون أن يسود والمتمثل في التعاليم الاسلامية ، وبين الواقع الذي يستعصي على الاستجابة في كثير من الأحيان ، وأسفر ذلك التاريخ عن حلقات متعاقبة من الحركات الاصلاحية التي قامت في المجتمع الاسلامي مبثوثة على مدى المكان والزمان ، هادفة إلى تحقيق التنزيل الصحيح للحقيقة الاسلامية في واقع الناس عامدة إلى إزالة مظاهر الفساد الطارئة على ذلك الواقع .

وإذا كانت هذه الحركات الاصلاحية التي ظهرت عبر التاريخ الاسلامي تصدر في معظمها [٤] عن إرادة مخلصة للضمير الاسلامي في تصحيح المسار التاريخي لقيومية الدين على حياة الناس لمّا يحدث في ذلك المسار الخلل والاضطراب ، فإنها لم تكن موفقة دوما في الوصول إلى الغاية التي قامت لتحقيقها ، بل كانت متردّدة بين الفشل والنجاح بقدر ما تستوعب من الواقع ، وما تحسن من الحوار معه، وما تأخذ به من الأسباب الناجعة في تغييره .

وقد ثبت بذلك أن عنصر الاخلاص في حركة التغيير والتصحيح ليست بكافية في إزالة الباطل وإيقاع الحقّ ، بل إن الواقع بما يجدّ فيه من الانحراف عن سمت

---

(٣) انظر في ذلك كتابنا (بالاشتراك) ـــ المعتزلة بين الفكر والعمل : ١٢

(٤) نقصد بالحركات الاصلاحية تلك التي قامت على مبادىء اسلامية صحيحة وتخرج الحركات التي حُسبت على الاسلام ، ولم تكن في الحقيقة إسلامية المبادئ كحركة القرامطة والحشاشين .

الشريعة أكثر عنادا من أن يتغير بالارادة المخلصة ، فلا بدّ من أن تتوفر ايضا عناصر من الحكمة في التعامل مع هذا الواقع تبنى عليها منظومة متكاملة لمنهجية التعامل معه بقصد التغيير والاصلاح . وإن عدم الاهتداء إلى تلك العناصر لاقامة منهجية التغيير عليها كثيرا ما يوقع في الارتكاس بالواقع الى أسوإ مما كان فيه من الاختلال ، فيقع بذلك الانتهاء إلى البوار من حيث أريد عن حسن قصد الاصلاح .

إنّ هذا المعنى نجده متحققا في أوّل حركة إصلاحية في التاريخ الاسلامي ، وهي حركة الخوارج [٥] التي نشأت إثر موقعة صفّين معبّرة عن رفض عميق لما آل إليه حال الأمة الاسلامية من واقع الفتنة المرير في جوانبها السياسية والسياسية والأخلاقية [٦] ، رافعة شعار « لا حكم إلا لله » دلالة على أن ما كان يجرى لم يكن مطبقا فيه الحكم الآلهي . ومن هذه الارادة انطلق الخوارج يعملون على تصويب الحياة الاسلامية فيما طرأ عليها من خلل ، ولكنهم انتهوا آخر الأمر إلى تكفير المجتمع الاسلامي جميعا وأعملوا فيه القتل بطريق الاستعراض [٧] دون تمييز بين المكلف وغير المكلّف ، فآل ما أرادوا مخلصين من إصلاح إلى صورة من صور الاعدام للمجتمع الاسلامي .

ومهما كانت النتائج التي حققتها الحركات الاصلاحية من فلاح أو فشل في معالجة الواقع ، فإن هذه الحركات في تجاربها التغييرية قد تركت لنا تراثا ثريا في أدب التعامل الاصلاحي مع الواقع ، وهو تراث يمثّل مرجعا ثرّا للأمة الاسلامية في توقها

---

(٥) الخوارج حركة إصلاحية من حيث المنطلق ، وحسن الغاية ، ولكن التطرفات الشنيعة التي آلت إليها قصرت بها عن أن تحقق إصلاحا .

(٦) انظر في هذا المعنى : عبد الرحمان بدوي ـــ مقدمة ترجمة الخوارج والشيعة لفلها وزن : و

(٧) هو نوع من الاغتيال الجماعي كان يمارسه متطرفو الخوارج مثل الازارقة في المحافل العامة للمسلمين. انظر في ذلك : المبرد ـــ الكامل : ٢/٢١٤



، إلى التغيير رفعا للخلل وإحلالا للصواب محلّه ، ذلك أن أجيال هذه الأمّة
كانت متغايرة الظروف والملابسات ، فإنها مستديمة في المقوّمات الأساسية
صية ، تلك المقومات التي صنعتها التعاليم الاسلامية المتصفة بالثبات
، وهو ما يجعل الاعتبار بماضي المحاولات الاصلاحية والاستفادة من أدبها في
مع الواقع حقيقة دائمة بين أجيال الأمّة تنير السبل في حركة التغيير .

، الجيل الاسلامي الراهن في توثّبه لاصلاح الواقع الاسلامي عبر هذه
ـوة الاسلامية التي طلع فجرها على أنحاء العالم الاسلامي منذ بضع عشرات
سنين حري به أن يعود إلى ذلك المنبع الثرّ من الحركات الاصلاحية في أدب
ـها مع الواقع ، ليدرس ذلك الأدب ، فيقف فيه على الكيفية التي استوعبت
ك الحركات عناصر واقعها ، ومدى ما استطاعت من تحليل لتلك العناصر
: بأسبابها وعللها الضاربة في القاعدة النفسية والاجتماعية والاقتصادية ، ثم
على الكيفية التي كانت بها محاولة انتزاع مظاهر الخلل ، وتنزيل مظاهر الحق
، وما استخدم في سبيل ذلك من أساليب ومناهج ، ومدى ما كانت تلك
ـيب والمناهج متناسبة مع عناصر الواقع أو متنافرة معها ، ولينتهي بعد هذا
إلى معرفة الأسباب التي أدّت بتلك الحركات إلى النجاح ، أو التي أدّت بها
فشل فيما هدفت إليه من تصحيح لمسار الحياة الاسلامية تحقيقا للتوافق بين
ـديق وبين السلوك .

الاعتبار بالمسالك الاصلاحية التي سلكتها حركات الاصلاح يبدو اليوم أكثر
رة من أي وقت مضى ، وذلك لثقل المهمّة الاصلاحية الملقاة اليوم على عاتق
لحين ؛ فلقد كان الفساد يطرأ سابقا على المجتمع الاسلامي في منحى معين
مناحي الحياة (٨) ، فتتوجه الحركة الاصلاحية إلى معالجة ذلك المنحى المعين

اشتهرت الحركات الاصلاحية بالتركيز على جانب من حياة الأمة ، دلالة على استفحال الفساد فيه =

قاصرة الجهد عليه مستعينة بما بقي سليما في المجتمع من مناخ أخرى ، إلا أن هذا المجتمع آل في عهود الانحطاط والتبعية إلى وضع آخر أكثر سوء من كلّ الأوضاع السابقة ، حيث عمّ التناقض بين التصور والسلوك جوانب كثيرة من الحياة ، ولم يبق للاسلام في الحياة الاجتماعية إلا صورة باهتة بعيدة عن موقع الدفع الحضاري الذي هو الهدف الاسلامي في تحقيق مصلحة العباد .

هذا الوضع المعقد الذي آل إليه المجتمع الاسلامي في نسبة السلوك من التعاليم الاسلامية ، تشابكت فيه العوامل التي أدت إلى انفصال السلوك عن التصور ، وتضافر على الصيرورة إليه ما أصاب الذات الاسلامية من ضعف ووهن ، وما غزاها من مفاهيم ثقافية واجتماعية وأخلاقية غربية ، ولذلك فإن العمل الاصلاحي المتجه إلى هذا المجتمع أصبح يستلزم جهدا مضاعفا في سبيل استيعاب الواقع ، والاحاطة بعناصره المعقّدة وأسبابه المتشابكة . واعتبارا للتواصل في الأمّة الاسلامية الذي أشرنا إليه آنفا فانه يصبح من بين أهمّ هذه العناصر في واقع المجتمع العنصر التاريخي للأمّة فيما يتعلق خاصة بتلك الجدلية الدّائرة بين الانحراف والتصويب والمتمثّلة في حركات الاصلاح ؛ فإنّ التمثل الواعي لذلك العنصر يبصّر بالمآتي التي تؤتى منها الأمّة ، والمداخل التي يدخل منها إلى التغيير ، والوسائل التي تتفاعل معها النفوس وتستجيب لها العقول .

إنّ تبيّن هذه العناصر في حركات الاصلاح عبر التاريخ الاسلامي على تنوعها واختلاف الجوانب التي استهدفتها من شأنه أن يكسب خبرة عميقة بقانون الصراع بين الحق والباطل في واقع الأمّة الاسلامية ، ويكون بالتالي عنصرا أساسيا في مشروع التغيير الشامل الذي تستشرف إليه اليوم همم الاسلاميين تصحيحا لما

= دون غيره ، فالوهابية اتجهت إلى إصلاح العقيدة وحركة الافغاني الى الاصلاح السياسي ، وحركة محمد عبده إلى الاصلاح الاجتماعي .

آل إليه الواقع الراهن من خلل شامل في سائر جوانب الحياة ، فإن مشاريع التغيير في حياة الأمة الاسلامية عبر تاريخها لئن كانت متغايرة في الأشكال تبعا لتغاير الظروف والملابسات ، فإنها تجتمع على عناصر ثابتة مبنيّة على ثبات التعاليم الإلهية وحقيقة التواصل التاريخي في شخصية الأمّة الاسلامية .

وفي تاريخ هذه البيئة المغربية التي يرنو الاسلاميون فيها اليوم إلى التغيير كجزء من حركة التغيير الاسلامية العالمية نعثر على نماذج هامّة من حركات التغيير الاجتماعية على أساس ديني ، وباعتبار ما قدّمنا آنفا تصبح دراسة هذه الحركات دراسة اعتبار عنصرا أساسيا فيما يراد اليوم من تغيير اجتماعي شامل يهدف إلى تحقيق المجتمع الاسلامي المتحضر . فهذه البيئة المغربية لها خصوصياتها الثقافية والاجتماعية المتميزة في نطاق المواصفات العامّة للبيئة الاسلامية الواسعة ، ولذلك فإن بناء خطّة التغيير للأوضاع الحاضرة للأمّة دون الوقوف الواعي على تجارب التغيير في أوضاعها الماضية من شأنه أن يفقد عنصرا من عناصر النجاح ، ويوقع في أخطاء ومزالق وقعت فيها حركات سابقة .

ومن بين هذه التجارب الاصلاحية بالبيئة المغربية تجربة المهدي بن تومرت المعروفة بحركة الموحّدين ، التي وقعت في أوائل القرن السادس وأثمرت دولة الموحّدين كواحدة من أعظم الدول في التاريخ الاسلامي .

وقد وقفنا على أهمية هذه التجربة في دراستنا عن المهدي بن تومرت : حياته وآروه وأثره بالمغرب [٩] ، تلك الدّراسة التي استهدفت التعريف بهذا العلم المغربي مركّزة على منظومته المذهبية المتمثلة في آرائه العقدية والأصولية الفقهية ، متعرّضة إلى الجوانب الحركية بقدر ما يخدم الغرض الأساسي . وقد رأينا من الفائدة أن نقوم

(٩) قدّمت هذه الدراسة أطروحة نالت شهادة دكتوراه الدّولة بجامعة الأزهر سنة ١٤٠١هـ ١٩٨١م وطبعت بدار الغرب الاسلامي (بيروت) سنة ١٤٠٣ — ١٩٨٣.

بهذه الدّراسة التي تستهدف التعريف أساسا بالجانب الحركي في تجربة ابن تومرت لاستجلاء الأدب الذي سلكه الرجل في حواره مع الواقع الذي أراد تغييره ابتداء باستيعاب ذلك الواقع ، ومرورا بالمقولات التي أرادها أساسا للتغيير ، والأساليب التي استعملها لتحقيقه ، وانتهاء إلى النتائج التي توصل إليها . وقد هدفنا من هذه الدراسة إلى أن نبسط هذه التجربة بسطا موضوعيا تبرز فيه الايجابيات والسلبيات على حدّ السواء ، حتى يجد فيها المستشرفون للتغيير مادّة حقيقية صالحة للاعتبار أخذا بما هو إيجابي وطرحا لما هو سلبي ، وهذه مساهمة منا في السعي إلى ترشيد العمل التغييري الاسلامي ، دفعا إلى الأخذ بأسباب النجاح ، وتجنيبا للمعاثر والمزلات .

الباب الأول

العصر والشخصية



الفصل الأول

الإطار التاريخي للتجربة

(الوضع بالمغرب أوائل القرن ٦هـ)

تمهيد :

إن كل حركة تغيير لا تفهم حقّ الفهم في مقولاتها ومنهجها إلا بفهم الواقع الذي نشأت فيه وهدفت إلى تغييره ، ذلك لأن التغيير يبتدئ بنقد الواقع نقدا يفضي إلى الحكم عليه كليا أو جزئيا بالبطلان ، وينتهي بإلغائه وإحلال صور أخرى محلّه ، فهو بهذا المعنى يتنزّل منزلة السبب بالنسبة لحركة التغيير ، ولا بدّ لفهم المسبّب من فهم عميق للسبب .

ومن جهة أخرى فإنّ العمل التغييري بحكم معالجته للواقع ، ومباشرته له ، يكون متأثرا في منهجه وأساليبه ببنية ذلك الواقع وطبيعة تركيبه ، حيث إنه ينزع إلى اتخاذ المناهج والأساليب التي تتلاءم مع تلك الطبيعة ، وتكون أبلغ في التقويض والهدم ، ولذلك فإن الوقوف على مناهج التغيير في أي حركة ، وفهمها جيّد الفهم لا يتأتّى إلا باستيعاب عناصر الواقع الذي هدفت إلى تغييره ، والنفاذ إلى حقيقته في مختلف الصور .

وفي هذا الاطار فإنّ دراسة التجربة التغييرية التي قام بها المهدي بن تومرت

تستلزم وقوفا متفحّصا عند الواقع الذي كان مسرحا لتلك التجربة يكشف عن العناصر المتشابكة في ذلك الواقع ، ويصوّر حقيقة الوضع في صوره المختلفة ، خاصّة وأن المهدي كان قد عاش واقعه بعمق ، وتفاعل معه تفاعلا شمل مختلف جوانبه السياسية والثقافية والاجتماعية ، فكانت ثورته إفرازا لذلك التفاعل العميق ، وكانت العلاقة بالتالي جدّ وطيدة بين الواقع وبين الثورة سواء على مستوى المقولات أو على مستوى المنهج .

والعنصر الجغرافي لهذا الواقع يتمثل في المغرب الأقصى ، حيث انطلقت ثورة المهدي من منطقة السوس بجنوب المغرب ثم زحفت على مراكش عاصمة الدّولة القائمة ثم شملت كامل المغرب والأندلس . ويتمثل العنصر التاريخي في أوائل القرن السادس حيث شرع المهدي في حركته بصفة منظّمة سنة ٥١٤ هـ ،.فما هي حقيقة هذا الواقع الذي كان مسرحا لثورة المهدي في إطاره الجغرافي والتاريخي في جوانبه السياسية والاجتماعية والثقافية ؟

١ ـ الوضع السياسي :

كانت تحكم المغرب أوائل القرن السادس دولة المرابطين التي تأسّست سنة ٤٤٨هـ/ ١٠٥٦م، وشمل نفوذها كامل المغرب الأقصى والأندلس . واستمرّت دولة قائمة إلى أن أطاح بها نهائيا الموحّدون سنة ٥٤١هـ/ ١١٤٧م.

وقبل قيام هذه الدولة كانت المغرب تعيش فوضى سياسية بالغة وصفها ابن عذارى بقوله : « وكان أهل المغرب يتولون أمور بلادهم إلى أن تغلب كلّ شخص منهم على موضعه كما فعل ملوك طوائف الأندلس »[1] ، وكانت هذه الفوضى السياسية تتغذى بانحراف عقدي يصحّ بحقّ وصفه بالرّدّة عن المدّ الاسلامي

(١) ابن عذارى ـ البيان المغرب (قطعة منشورة بهسبريس) :

الذي شمل المغرب في القرنين الأوّل والثاني .

فقد كانت تحكم المغرب أوائل القرن الخامس أربع طوائف تشبه الدّويلات : في الشمال قبائل غمارة وهي فرع من قبيلة مصمودة . وقد انحرفت عن الاسلام في القرن الرابع وظهر فيها متنبئون أتوا بتعاليم تنقض الاسلام عقيدة وشريعة [٢] . وفي الساحل الغربي قبيلة برغواطة التي أسست دولة منذ القرن الثاني للهجرة ، وشرع مؤسسها طريف بن شمعون ديانة ظلت قائمة عليها إلى آخر عهدها ، وهي ديانة أمشاج من تعاليم إسلامية ومبادىء يهودية وعادات بربرية قديمة [٣] . وفي الوسط قبائل زناتة التي كانت تمثل القوّة الشرعية الحاكمة والاسلام الصحيح بعد دولة الأدارسة . وفي الجنوب أقليات مبعثرة من الشيعة الرافضة المعروفين بالبجليين [٤]، ومن الوثنيين الذين كانوا يسكنون الجبال الوعرة بنواحي الأطلسي [٥] .

إن هذه المحنة السياسية والدينية التي كانت تعيشها المغرب أوائل القرن الخامس مثّلت تحديا صارخا للروح الاسلامية التي كانت لها الغلبة العامّة على كامل المغرب والأندلس منذ القرن الثاني ، والتي تنزع إلى الوحدة السياسية تحت راية الاسلام عقيدة على الطريقة السّلفية وشريعة على المذهب المالكي .

وكانت هذه الروح الاسلامية لا زالت في القرن الخامس على درجة من القوّة بحيث تستطيع مواجهة التحدّي والقيام بردّ الفعل إزاءه ، ونشوء دولة المرابطين يمثّل

---

(٢) انظر في ديانة غمارة : ابن خلدون — العبر : ٦/٢١٠ ، والفرد بل — الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي : ١٧٣ وما بعدها .

(٣) انظر في ديانة برغواطة : دائرة المعارف الاسلامية مادّة « برغواطة » ، والفرد بل الفرق الاسلامية : ١٨٠ وما بعدها .

(٤) راجع بحثا وافيا عن الشيعة البجلية لوداد القاضي — أشغال المؤتمر الأول لتاريخ المغرب العربي وحضارته : ١/١٦٧ .

(٥) راجع تفصيلا لهذه الطوائف في : العبادي — في تاريخ المغرب والاندلس : ٢٩٧ وما بعدها

مظهرا لتلك المواجهة ، ومقاومة لذلك التحدّي سواء على المستوى السياسي أو على المستوى العقدي .

كانت دولة المرابطين بذرة للفقيه المغربي عبد الله بن ياسين (ت ٤٥١ هـ / ١٠٥٩ م) [٦] الذي كان تلميذا بمنطقة السوس للفقيه وجاج بن زلو اللّمطي (ت ٤٤٥ هـ / ١٠٥٣ م)[٧] ، فانتدبه أستاذه وجاج بتوصية من أستاذه فقيه القيروان أبي عمران الفاسي (ت ٤٣٠ هـ / ١٠٣٨ م)[٨] ليرافق يحي بن إبراهيم الكدالي (ت ٤٣٠هـ / ١٠٣٨م)[٩] رئيس قبيلة صنهاجة . ويحي بن عمر بن تكلاكين اللمتوني (ت ٤٤٧ هـ / ١٠٥٥ م)[١٠] إلى قبائل صنهاجة ولمتونية يعلّمهم ويفقّههم في الدّين ، ويحارب المنحرفين من برغواطه ، والظالمين من زناتة[١١] .

وقد قام ابن ياسين بمهمّة الدّعوة للدّولة الجديدة على أصول من العقيدة السلفية والفقه المالكي ، يساعده في العمل العسكري لمجاهدة الطوائف الآنف ذكرها يحي بن إبراهيم ، ثم يحي بن عمر اللمتوني ، ثم أخوه أبو بكر بن عمر الذي أصبح بعد استشهاد عبد الله بن ياسين في بعض المعارك يجمع بين القيادة الروحية

(٦) فقيه مالكي مصلح ، يعتبر المؤسس الروحي لدولة المرابطين ، جاهد في سبيل قيامها. واستشهد في بعض الحروب مع برغواطه . انظر ترجمته في : عبد الله كنون ــ ذكريات مشاهير رجال المغرب (عبد الله ابن ياسين)

(٧) فقيه مالكي ، تخرّج بأبي عمران الفاسي بالقيروان ، بنى دارا للعلم بالسوس . انظر في ترجمته : عبد الله كنون ــ ذكرت مشاهير رجال المغرب (أبو عمران الفاسي)

(٨) شيخ المالكية بالقيروان ، له رحلة إلى المشرق والاندلس ، وله تعليق على المدونة . انظر ترجمته في : ابن بشكوال ــ الصلة : ٥٧٧/٢ ، وابن فرحون ــ الديباج : ٣٤٤

(٩) أمير قبيلة لمتونة ، ارتحل للحجّ ، ولقي بالقيروان أبا عمران الفاسي فطلب منه أن يرسل معه من يعلّم قبيلته الدين فأشار عليه بوجاج اللمطي . انظر في ترجمته : ابن أبي زرع ــ روض القرطاس ٨٦ .

(١٠) تولّى العمل العكسري لتأسيس الدولة المرابطية بعد يحي بن إبراهيم ، وكان له بلاء حسن ، استشهد في بلاد السودان. انظر ابن أبي زرع ــ روض القرطاس ٨٦

(١١) كانت تلك وصية أبي عمران الفاسي ليحي بن إبراهيم . انظر : مجهول ــ ذكر بعض مشاهير أعيان فاس في القديم (عن العبادي ــ في تاريخ المغرب والأندلس) : ٢٩١

والقيادة العسكرية مستعينا بابن عمّه يوسف بن تاشفين (ت ٥٠٠ هـ / ١١٠٦م) [١٢] الذي أظهر حنكة عسكرية وسياسية بالغة فسلّم إليه ابن عمّه السّلطة مؤثرا السير إلى الصحراء برسم الجهاد . وكان ابن تاشفين على قدر المسؤولية الكبرى التي ألقيت عليه حيث استتبّ له الأمر وأصبح المؤسّس الفعلي لدولة المرابطين والمدعّم لنفوذها بكامل المغرب الأقصى والأندلس .

لقد استطاع يوسف بن تاشفين أن يوحّد المغرب والأندلس سياسيا ، وأن يجعل تلك الوحدة السياسية قائمة على وحدة عقدية مذهبية فحقّق بذلك تلك الرؤى الاصلاحية التي رسمها الفقيه ابن ياسين بتوجيه من فقيه القيروان أبي عمران الفاسي . وقد كانت هذه الرؤى هي الموجّه الأساسي لسياسة هذه الدّولة ، والمحدّد لطابعها الذي تمثل في مظهرين أساسيين :

الأول : النزعة الجهادية التي كانت قوام السياسة المرابطية سواء داخل المغرب كما تمثل في جهاد الزائغين عن الاسلام من برغواطة وغيرهم ، أو بالاندلس كما تمثل في جهاد النصارى جهادا دائما كانت من أشهر المواقع فيه وفي تاريخ الجهاد الاسلامي عامّة موقعة « الزلاقة » [١٣] .

الثاني : النفوذ البالغ الذي كان يتمتع به الفقهاء في كافة المجالات . ففي مجال القضاء كان الأمير « إذا ولّى أحدًا من قضاته ، كان فيما بعد يعهد إليه ألا يقطع أمرا ، ولا يبتّ حكومة في صغير من الأمور ولا كبير إلا بمحضر أربعة من الفقهاء » [١٤]. وفي المجال الثقافي كان الفقهاء هم الذين يحدّدون النمط الثقافي الفكري للأمّة فيجيزون ما يرونه صالحا ، ويمنعون ما يرونه فاسدا كما يبدو في

---

(١٢) انظر ترجمته في : ابن خلكان — وفيات الأعيان : ١١٢/٧ وما بعدها .

(١٣) راجع في هذه الموقعة : المراكشي — المعجب : ١٩٣ .

(١٤) المراكشي — المعجب : ٢٣٥

إفتائهم بإحراق كتاب الإحياء للغزالي[١٥] . كما كانت لهم أيضا الكلمة النافذة في الأمور الادارية والحربية والسياسية الخارجية ، فقد ذكر ابن المؤقت أن علي بن يوسف (ت ٥٣٧ هـ / ١١٤٣ م)[١٦] لما عزم على إدارة السور على مرّاكش شاور الفقهاء وأهل الخير في ذلك[١٧] ، وذكر الحميري أن يوسف بن تاشفين أذن صاحب سبته بنجدة أهل الاسلام بالاندلس ، فلمّا تعذّر عليه شكاه إلى الفقهاء فأفتوا بما لا يسرّهُ ،[١٨] ولما أراد يوسف أن يضمّ الأندلس إلى دولته لم يجرؤ على ذلك إلا بعد ما أفتاه الفقهاء من المغرب والمشرق[١٩] .

إن هذا الطابع المميز لسياسة المرابطين المتمثل في نزعة الجهاد وسلطة الفقهاء هو الذي كان محققا للهدف الذي من أجله قامت الدولة وهو إقامة وحدة سياسية وعقدية بالمغرب ، ولكن هذه الدّولة لم تدم طويلا حيث لم يتجاوز عمرها قرنا من الزمن ، وربّما كان استبداد فئة معيّنة هي فئة الفقهاء بالسّلطة أدّى إلى نتائج سياسية واجتماعية كان لها دور في انقراضها كما سنراه بعد حين .

٢ ــ الوضع الاجتماعي: يبدو أنّ ما حققته دولة المرابطين من توحيد سياسي على أساس من الفقه المالكي لم يكن له بعد اجتماعي يستجيب بصفة مرضية للغاية الدينية في العدل ومكارم الأخلاق .

فالنفوذ المطلق الذي كان للفقهاء أنشأ منهم طبقة محظوظة استأثرت إلى جانب الوجاهة بوافر المكاسب والأموال ، وهو ما صوّره صاحب المعجب إذ يقول :

(١٥) انظر هذه المسألة في : ابن القطان ــ نظم الجمان : ١٤ ، والسلاوي ــ الاستقصاء : ٤/٢
(١٦) تولّى دولة المرابطين بعد وفاة أبيه سنة ٥٠٠ هـ ، كان على جانب من التقى والورع ، وله بلاء في الجهاد . انظر ترجمته في : المراكشي ــ المعجب : ٢٣٥ ــ والسلاوي الاستقصاء : ٦١/٢ وما بعدها .
(١٧) انظر ابن المؤقت ــ السعادة الأبدية ــ ١٤/١
(١٨) انظر الحميري ــ الروض المعطار : ٢٨٨
(١٩) المراكشي ــ المعجب : ٢٣٥

« عظم أمر الفقهاء كما ذكرنا ، وانصرفت وجوه الناس إليهم ، فكثرت لذلك أموالهم ، واتسعت مكاسبهم »[١٩] ، وربّما بلغ بعض الفقهاء من الترف مبلغا كبيرا كما يدلّ عليه وصف أورده السلاوي لدار تطاول في بنائها أحدهم[٢٠] . وقد صوّر الشاعر أبو جعفر أحمد بن البنى استغلال الفقهاء لسلطتهم ووجاهتهم في الاثراء في أبيات شهيرة هي :

أهل الرياء لبستمو ناموسكم كالذئب أدلج في الظلام العاتم
فملكتم الدّنيا بمذهب مالك وقسمتمو الأموال بابن القاسم
وركبتمو شهب الدواب بأشهب وبأصبغ صبغت لكم في العالم[٢١]

ومع ما يبدو في هذه الأبيات من مبالغة الشعراء فإنها تدلّ على أصل الظاهرة كانحراف اجتماعي .

ويبدو أن مظاهر الخلاعة والمجون التي كانت متفشية بمدن الأندلس سرت عدواها إلى مدن المغرب بعد وحدة العدوتين ، فكثرت بهذه المدن مظاهر الفساد ومجالس الخمر ، وكان للعنصر النسائي دور مهمّ في ذلك وهو ما صوّره المراكشي في قوله : « استولى النساء على الأحوال ، وأسندت إليهن الأمور ، وصارت كلّ امرأة من أكابر لمتونه ومسوفة مشتملة على كلّ مفسد وشرّير وقاطع سبيل وصاحب خمر وماخور » .[٢٢]

ويبدو أن هذا الوضع قد استفحل في عهد علي بن يوسف لما آل إليه أمره من

(٢٠) السلاوي ــ الاستقصاء : ١٤٣/١

(٢١) انظر المراكشي ــ المعجب : ٢٣٥ ــ ٣٦ ــ والواردة أسماؤهم في الأبيات هم عبد الرحمان القاسم بن خالد (تـ ١٩١ هـ / ٨٠٦ م) وأشهب بن عبد العزيز بن داود القيسي (تـ ٢٠٤ هـ /٨١٩ م) وأصبغ بن الفرج بن سعيد (تـ ٢٢٥ هـ / ٨٣٩) وكلّهم من كبار فقهاء المالكية بمصر .

(٢٢) المراكشي ــ المعجب : ٢٤١

إهمال للرعية وانقطاع للتبتّل والعبادة كما ذكره المراكشي أيضا إذ يقول : « عكف على العبادة والتبتّل ، فكان يقوم الليل ويصوم النهار ، مشتهرا عنه ذلك ، وأهمل أمور الرعية غاية الاهمال ».[٢٣]

مما تقدّم يظهر أن الصبغة الدينية التي اصطبغت بها دولة المرابطين لم يكن لها تأثير عميق في الحياة الاجتماعية ، وإذا كان الأمراء المرابطون على جانب وفير من التقى والورع والتزهد ، فإنّ هذه الصفات لم يستطيعوا أن يجعلوا منها واقعا في القاعدة الشعبية بل في حواشيهم القريبة من الفقهاء وأكابر المساعدين لهم في الحكم .

٣ ــ الوضع الثقافي: لم يعرف المغرب تنوعا مذهبيا في الفكر العقدي والشرعي كذلك التنوع الذي شهده المشرق ، فهذه الأرض لم تكن ولودا للمذاهب ، ولا منشطة لما يتساقط إليها من المشرق ، عزوفا في كلّ ذلك عمّا ينشأ من كثرة المذاهب من اللجاجة والصخب . وإذا كان المدّ الخارجي قد وصل إلى المغرب متمثلا في الدولة التي أقامها الصفرية بسجلما سنة ١٤٠ هـ ، والمدّ الشيعي قد وصل إلى منطقة السوس متمثلا في الشيعة البجلية ،[٢٤] والفكر الاعتزالي قد وصل إلى شمال المغرب متمثلا في الفرقة الواصلية ،[٢٥] فإن هذه المذاهب لم يكن لها تأثير يذكر في عقيدة عامّة الأمّة ، وسرعان ما آل أمرهما إلى الزوال .

وما تلقّاه المغرب بالقبول وظلّ به شاملا وراسخا على الأيام إنما هو مذهب

(٢٣) نفس المصدر والصفحة .

(٢٤) انظر أعلاه تعليق رقم ٤ ، وراجع : ابن حزم ــ الفصل : ٢٣/٥ ، وابن حوقل ــ صورة الارض : ٩٩

(٢٥) انظر في ذلك : ابن حوقل ــ صورة الارض : ٩٤ ، وأبو القاسم البلخي ــ باب ذكر المعتزلة (من مقالات الاسلاميين) : ١٠٩



السلف في العقيدة ، ومذهب مالك في الفقه . وقد أدّى افتقاد حركة الحوار التي يُحدثها تكاثر المذاهب واحتكاكها ببعضها إلى التشبث المفرط بهذين المذهبين والانغلاق عليهما ورفض ما سواهما حتى في نطاق مذاهب أهل السنة نفسها .

ولما استولى المرابطون على المغرب ، وكان المؤسّس الروحي لدولتهم كما رأيناه فقيها مالكيا ، ازدادت تلك البنية الثقافية توطّدا بما أصبح لها من السند السّياسي ، وأصبح كافة الناس يحملون على السلفية في العقيدة والمالكية في الفقه بتوجيه من الفقهاء الذين كانت لهم السلطة في تقرير النمط الثقافي الذي ينبغي أن يسود .

وقد أدّى الانغلاق على الفقه المالكي إلى إيثار كتب الفروع المؤلفة في المذهب بعد مالك ، والاكتفاء بها عن أصولها من آثار مالك نفسه بله الرجوع إلى أصولها من نصوص القرآن والحديث ، فساد بذلك واستحكم منهج في الفكر الشرعي يقوم على التقليد باعتماد الأقوال والتفريعات التي أثرت عن أتباع مالك وخاصّة منهم ابن القاسم ، وإهمال النظر في الأصول النصية لاستنباط أحكام مناسبة للنوازل المستجدّة ، وقد صوّر المراكشي هذا الوضع خير تصوير في قوله : « ولم يكن يقرب من أمير المسلمين ويحظى عنده إلا من علم عِلم الفروع أعني فروع مذهب مالك ، فنفقت في ذلك الزمان كتب المذهب ، وعمل بمقتضاها ونبذ ما سواها ، وكثر ذلك حتى نسي النظر في كتاب الله وحديث رسول الله ﷺ ، فلم يكن أحد من مشاهير ذلك الزمان يعتني بها كلّ الاعتناء » .(٢٦)

وكما كان هذا المنهج الفروعي حائلا دون الاعتناء بالأصول النصية فقد كان حائلا أيضا دون الاعتناء بالعلوم التي من شأنها أن تربّي الملكة الفقهية المتحرّرة

---

(٢٦) المراكشي ــ المعجب : ٢٣٦

مثل علوم أصول الفقه ، وعلم الخلافيات القائم على المقارنة بين المذاهب ، بل كانت هذه العلوم تلقى المعارضة الشديدة من قبل سياسة المرابطين الثقافية ، فقد ذكر أن أبا الفضل بن النحوي (ت ٥١٣ هـ / ١١١٩ م) [٢٧] لمّا دخل سجلماسة انتصب لتدريس علم أصول الفقه ، فمرّ به أحد رؤساء البلد فقال : ما العلم الذي يقرئه هذا ؟ فأخبر ، فقال : هذا يريد أن يدخل علينا علوما لا نعرفها ، وأمر بإخراجه . [٢٨]

ولم يكن الفكر العقدي في العهد المرابطي أكثر انفتاحا من الفكر الشرعي بل كان متأثرا به في الاكتفاء بالصور التي أثرت عن السّلف إمرارا للنصوص على ظواهرها على نحو ما قرّره مالك بن أنس في قوله : « الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة » [٢٩] ، ورفضا لكلّ تأويل أو استدلال عقلي على حقائق العقيدة ؛ ولذلك كانت المقاومة شديدة لعلم الكلام وأهله وهو ما صوّره المرّاكشي في قوله : « ودان أهل ذلك الزمان بتكفير كلّ من ظهر منه الخوض في شيء من علوم الكلام ، وقرّر الفقهاء عند أمير المسلمين تقبيح علم الكلام وكراهة السلف له ، وهجرهم من ظهر عليه شيء منه ، وأنه بدعة في الدّين ، وربما أدّى أكثره إلى اختلال في العقائد ، في أشباه لهذه الأقوال ، حتّى استحكم في نفسه بغض علم الكلام وأهله ، فكان يكتب عنه في كلّ وقت إلى البلاد بالتشديد في نبذ الخوض في شيء منه ، وتوعّد من وجد عنده شيء من كتبه » . [٣٠]

---

(٢٧) أبو الفضل يوسف بن محمد التوزري ، فقيه أصولي يميل إلى النظر والاجتهاد له القصيدة الشهيرة المعروفة بالمنفرجة . انظر في ترجمته : التنبكتي — نيل الابتهاج : ٤٩

(٢٨) انظر : الحسن اليوسي — المحاضرات : ٧٤

(٢٩) انظر : الجويني — الشامل : ٥٧١

(٣٠) المرّاكشي — المعجب : ٢٣٦ — ٣٧



وفي غياب الفكر العقدي المؤصّل لمسائل العقيدة ، الجامع بين ما يبدو في ظاهره متنافرا من الآيات ، المفسّر لما ورد من الصفات الخبرية ، ربّما تكون قد نمت بعض الأفهام العقدية في اتجاه التجسيم والتشبيه خاصّة بين أولئك البدو الذين لم يحظوا بثقافة دينية متينة ، وهو ما أشار إليه ابن حوقل في وصفه لأهل السوس إذ يقول : « والمالكيون من فظاظ الحشوية »[٣١] ، وإذا كان وصف أهل المغرب والمرابين خاصّة بأنهم من المشبهة المجسّمة يعدّ من مبالغة الموحّدين فإنّ من الثابت أن الفكر العقدي في العهد المرابطي كان يقوم على منهج الأخذ بظواهر النصوص وحرفيتها ، والعزوف عن التأويل والاستدلال ، وربّما أدّى ذلك عند البعض إلى ما يقارب التشبيه .

وقد كان الفكر الفلسفي يلاقي بالمغرب من النكير والرفض والمقاومة أكثر مما يلاقيه الفكر الكلامي استمدادا في ذلك ممّا كان من العداء البالغ بين مالك وأتباعه وبين المنتحلين للعلوم الفلسفية ، وقد بلغ عداء أهل المغرب للفلسفة أن « كانت العامّة في المغرب والأندلس كلّما قيل فلان يشتغل بالفلسفة أطلقت عليه اسم زنديق ، فإن زلّ في شبهة رموه بالحجارة أو أحرقوه »[٣٢] ولا شك أن هذه الروح كانت بتوجيه من الفقهاء الذين كانوا في عهد المرابطين على الخصوص المحدّدين للمنهج الثقافي للأمّة كما مرّ بيانه .

يبدو مما تقدّم أن الوضع الثقافي بالمغرب أوائل القرن السّادس كان يتصف بخطية في الفكر الشرعي والعقدي ترفض المقارنة والنقد ، وتتنكب الحوار بين الوجهات المختلفة ، وتبتعد عن التعامل المباشر مع الأصول في سبيل استخلاص رؤى تستجيب لمستجدّات الأوضاع إيثارا في كلّ ذلك للرؤى الشرعية والعقدية

---

(٣١) ابن حوقل ــ صورة الأرض : ٩٠

(٣٢) المقري ــ نفح الطيب : ١٠٢/١

الموروثة عن فقهاء المالكية . وربما يكون من أسباب هذا الوضع ما وضعه المرابطون نصب أعينهم من هدف أساسي تمثل في تحقيق الوحدة المغربية ، تلك الوحدة التي ظنوا أنها لا تتحقق إلا بهذا الضرب من الخطية والتقليد .

الفصل الثاني
شخصية المهدي بن تومرت

أولاً ـ أطوار حياته:

تمهيد : كانت حياة ابن تومرت رغم قصرها ـ حيث لم تتجاوز النصف قرن ـ ثرية بالأحداث المتنوّعة المؤثّرة ، فقد عاش الرجل حياته بعمق ، سواء في المجال العلمي أو السياسي الاجتماعي ، وكانت سعة الرقعة الجغرافية التي تحرّك فيها عاملا مهما في إخصاب حياته ووصلها بالأحداث في مختلف البلاد ومختلف الميادين .

وقد كان لهذه الأحداث الثرية المتنوعة التي عاشها المهدي أثر فعّال في صنع شخصيته وبناء أسسها ، كما كان لها الدّور الفعّال في صياغة رؤاه التغييرية ، وفي حركته بتلك الرّؤى على مسرح الواقع والأساليب التي اتخذها في تلك الحركة .

وإذا كانت كلّ حركة في التغيير لا تفهم جيّد الفهم في مقولاتها ومنها جهاإلا بالوقوف على حياة صاحبها ، فإنّ الحركة التي قام بها ابن تومرت يكون فهمها واستيعابها أكثر توقفا على الأحداث التي مرّ بها صاحبها في حياته لشدّة ما كان من تأثير لتلك الأحداث في آرائه وشخصيته ، ولذلك فإننا سنبسط فيما يلي الأطوار التي مرّ بها المهدي في حياته ، والأحداث التي كان لها تأثير بارز في

شخصيته ، مقسمين هذه الأطوار إلى مراحل تمثل كلّ مرحلة منها قسما أساسيا له خصوصياته ووحدته .

١ ــ حياته قبل رحلته إلى المشرق:

لا تسعفنا المصادر بمادّة كافية نتبيّن من خلالها تفاصيل حياة المهدي في عهد صباه وشبابه قبل رحلته إلى المشرق ، ولكننا سنحاول من خلال معلومات قليلة أن نتبيّن الخطوط الأساسية لحياته في هذه الفترة .

فالمهدي هو محمد بن عبد الله تومرت ، المكني بأبي عبد الله ، والملقب بالمهدي ، والمعروف عند بعض المؤرخين بالفقيه السّوسي . وتثبت له كثير من الروايات نسبا ينتهي إلى علي بن أبي طالب وفاطمة[١] إلا أن بعض المؤرخين والباحثين يطعنون في هذا النسب[٢] ويرون أنه منتحل بقصد تبرير المهدية التي ادّعاها ابن تومرت أو نسبت إليه . والحقيقة أن مطاعن هؤلاء لا تقوم على حجج قطعية ، ولذلك فإن صحّة هذا النسب تبقى قائمة من حيث الامكان التاريخي والجغرافي والعقلي ، ولم يجاف ابن خلدون الصواب في تعليقه على من أنكر نسب المهدي إذ يقول : « وأما إنكارهم نسبه في أهل البيت فلا تعضده حجّة لهم ، مع أنه إن ثبت أنه ادّعاه وانتسب إليه ، فلا دليل يقوم على بطلانه لأن الناس مصدّقون في أنسابهم »[٣] .

---

(١) انظر سلاسل لهذا النسب وردت في : ابن القطان ــ نظم الجمان : ٣٤ ، وابن خلدون ــ العبر : ٤٦٥/٦ ، أبو القاسم المصري ــ الانساب في معرفة الاصحاب : ٢١

(٢) من هؤلاء المتشككين والطاعنين ، الذهبي ــ تاريخ الاسلام الكبير : ١٠٥ انظر ابن أبي زرع ــ روض القرطاس : ١١٩ــ١٢٠ ، وبرفنسال ــ الاسلام في المغرب والأندلس ــ ٢٦٥ ، ومحمد عبد الله عنان ــ عصر المرابطين والموحدين : ١٥٩/١

(٣) ابن خلدون ــ المقدمة : ٢٦ ، وانظر تحقيقا وافيا لهذه المسألة في اطروحتنا عن ابن تومرت : ٢٤ وما بعدها .

ولد المهدي بقرية تسمّى « إيجلي » بمنطقة السّوق جنوب المغرب الأقصى .[٤] وقد اضطربت الروايات في تاريخ ميلاده . والأرجح بعد المقارنة بين تلك الروايات أنّه ولد سنة ٤٧٣ هـ [٥] .

ويبدو من الأخبار القليلة التي وردت عن أسرته أنها كانت أسرة من أواسط القوم غير بارزة الثورة والجاه ، إلا أنها كانت على مكانة دينية حيث يقول ابن خلدون : « وكان أهل بيته أهل نسك ورباط » ،[٦] كما أنها كانت تحافظ على رابطة متينة بين أفرادها كما يبدو من لهفة والد المهدي وأخويه عيسى وعبد العزيز وأخته زينت وتشوقهم إليه لما طالت غيبته بالمشرق ، ثم احتضانه ومؤازرته بعد عودته من تلك الغيبة .[٧]

تلقّى المهدي دراسته الأولية بالكتاتيب في قريته ، فتعلّم القرآن حفظا ورسما وقراءة على عادة أهل المغرب كما وصفها ابن خلدون في قوله : « أما أهل المغرب فمذهبهم في الولدان الاقتصار على تعليم القرآن فقط ، وأخذهم أثناء المدارسة بالرسم ومسائله واختلاف حملة القرآن فيه ... إلى أن يجاوزوا حدّ البلوغ إلى الشبيبة »[٨]

ولا يبعد أن يكون بعد هذه المرحلة قد تناول شيئا من العلوم الشرعية وخاصّة علوم الفقه لنفاق سوقها في ذلك الوقت ، وشيئا من علوم اللّغة والأدب لما أصبح عليه فيما بعد من فصاحة لسان وتضلّع في العربية . وقد كان في كلّ ذلك

(٤) انظر : المراكشي ــ المعجب : ٢٤٥ ، الزركشي ــ تاريخ الدولتين : ٣
(٥) انظر : ابن خلكان ــ الوفيات : ٥٣/٥ ، وابن الخطيب ــ رقم الحلل : ٥٧ ، وابن القنفذ ــ الفارسية : ٩٩ . وانظر تحقيقنا للمسألة في الاطروحة الآنفة الذكر : ٣١ وما بعدها
(٦) ابن خلدون ــ العبر : ٤٦٥/٦
(٧) انظر : ابن القطان ــ نظم الجمان : ٣٧، ١٢٦
(٨) ابن خلدون ــ المقدمة : ٥٠٦

يبدي اهتماما كبيرا ، وشغفا بطلب العلم ، وهو ما أشار إليه ابن خلدون في قوله : « وشبّ محمد هذا قارئا محبا للعلم ، وكان يسمّى « آسفو » ومعناه الضياء لكثرة ما كان يسرج من القناديل بالمساجد لملازمتها ».(٩)

٢ ـــ رحلته إلى المشرق:

لما بلغ المهدي من العمر سبعة وعشرين عاما شدّ الرحال سنة ٥٠٠ هـ إلى المشرق ، فحج وطلب العلم ، ودامت رحلته خمسة عشر عاما كان لها الأثر الفعال في بناء شخصيته ، بل لعلّها كانت أهمّ حدث في حياته ، وأكثره تأثيرا في آرائه .

أ ـــ دوافع الرحلة : لا شك أن طلب العلم، وأداء فريضة الحج كانا الدّافعين الأساسيين لهذه الرحلة ، فالمشرق كان بالنسبة لأهل المغرب محطّ آمال الراغبين في العلم التواقين إلى التبحّر فيه ، وقد وجد المهدي من شغفه المبكر بالعلم دافعا إلى الرحلة في طلبه خاصّة وقد تناهت إلى المغرب أخبار شخصية علمية فذّة هي شخصية أبي حامد الغزالي من خلال ما جاء من فتواه ليوسف بن تاشفين بضم الأندلس إلى دولته(١٠) ثم من خلال ما لقيت مؤلفاته وخاصّة منها الاحياء من معارضة الفقهاء بالأندلس والمغرب .

وليس من المستبعد أن هذا الشاب كان يلحظ ما يراه في البيئة المغربية من مظاهر سلبية في الحياة السياسية والاجتماعية ، فتنشأ في نفسه بذور الرفض لتلك المظاهر ، ويصحّ منه العزم على استكمال العدّة من العلم والتجربة لمحاولة الاصلاح .

ولا شك أن الشوق إلى الحج قد هزّ نفسه ، وأوضح في ذهنه سداد ما انتواه

(٩) ابن خلدون ـ العبر: ٤٦٥/٦ .
(١٠) نفس المصدر: ٣٨٤/٦ ، ٣٨٦ .



من أمر الرحلة ، وشحذ إرادته للشروع فيها ، فكانت بداية الرحلة .

ب ــ **مسيرة الذهاب**: لا تسعفنا المصادر بتفاصيل كافية لتبيّن الخط الذي سلكه المهدي إلى المشرق ، والأحداث التي جدّت في مسيرة الذهاب . وأوّل ما نعثر عليه في هذا الشأن أن هذه المسيرة اتجهت أوّلا إلى الأندلس حيث نزل المهدي بقرطبة،[11] وربما درس بها على القاضي أبي جعفر حمدين بن محمد بن حمدين (تـ ٥٤٨ هـ /١١٥٣ م)،[12] إلّا أن الاقامة بالاندلس كانت قصيرة ، ولم تزد على أن تكون محطة للعبور.[13]

ومن الأندلس قصد المهدي بحرا مدينة المهدية حيث درس بها على أبي عبد الله المازري (تـ ٥٣٦ هـ / ١١٤١ م)،[14] ثم قصد مصر على طريق جزيرة جربة حيث أقام بها بعض أيّام.[15]

وفي مصر حلّ بالاسكندرية حيث تلقى دروسا على أبي بكر الطرطوشي (تـ ٥٢١ هـ /١١٢٧م) ، ويبدو أن المقام لم يطل بهذه المدينة إذ كان الشوق إلى الحج يستحثّه ، فقصد مكّة وأدّى الفريضة،[16] ومن هناك قصد العراق على طريق الشام كما يذكره المرّاكشي،[17] وبالعراق كانت إقامته لطلب العلم والتبحّر فيه ما يزيد على سنوات عشر .

(١١) انظر : ابن القطان ــ نظم الجمان : ٤ ، وابن عذاري ــ البيان المغرب : ٤٣٥/١

(١٢) ذكره ابن القنفذ ــ الفارسية : ١٠٠ ، وانظر ترجمة ابن حمدين في : ابن الابار ــ التكملة : ٣٨/١ (ط مدريد ١٨٨٧)

(١٣) ذلك ما يفهم من عبارة ابن عذارى : « فجاز إلى الأندلس ، ووصل قرطبة ، وسار منها إلى المرية » البيان المغرب : ٤٣٥/١

(١٤) ذكره ابن القنفذ ــ الفارسية : ١٠٠ ، والزركشي ــ تاريخ الدّولتين : ٤

(١٥) ذكره التيجاني ــ الرحلة : ٥٠٢ .

(١٦) ذكره ابن خلدون العبر : ٤٦٥/٦ ، وقد نفى بروفنسال أن يكون المهدي أدّى فريضة الحجّ معتمدا على أنه لم يلقب فيما بعد بلقب الحاج (انظر بحثه : ابن تومرت وعبد المؤمن بن علي : ٢٨) . ومن الواضح أن الحاج لقب شعبي لا يثبت مع الألقاب الأكثر شهرة مثل لقب المهدي .

(١٧) المراكشي ــ المعجب : ٢٤٥

ج ـ **الاقامة بالمشرق** : كانت المدّة التي أقامها المهدي بالعراق خصبة إلى حدّ بعيد ، فقد كانت بغداد في تلك الفترة ثرية بفطاحل العلماء في كلّ فنّ وهو ما وصفه ابن العربي لما نزل هذه المدينة سنة ٤٨٦ هـ بقوله : « فألفيت بها من رؤساء العلم ورؤوسه ، وأشياخ الملّة وأخيارها ما يملأ الخافقين ».(١٨)

ولا شك أن هذا الطالب الشغوف بالعلم حرص على الاستفادة من علماء كثيرين في مختلف فنون المعرفة ، وهو ما أشار إليه ابن خلدون في قوله : « ودخل العراق ، ولقي جلّة العلماء يومئذ وفحول النظار ، وأفاد علما واسعا»،(١٩) إلا أن المصادر التي بين أيدينا لا تسعفنا إلا بأسماء عدد قليل منهم لعلّهم يمثلون أشهر العلماء في ذلك الوقت ، وهؤلاء هم : الغزالي ، والكيا الهرّاسي ، والمبارك بن بعد الجبار ، وأبو بكر الشاشي،(٢٠) ومن خلال تحليل موجز لطبيعة العلوم التي كان يدرسّها هؤلاء العلماء ، والمناهج العقلية التي كانوا يسلكونها يمكن أن نتبين المادّة العلمية والنماذج المنهجية التي أفادها المهدي من طلبه ببغداد .

أما الغزالي فقد حدثت لحاجة صاحبه بين القدامى والمحدثين المهتمين بابن تومرت فيما إذا كان قد تتلمذ عليه أو أنه لم يلتق به ولكنّ أتباعه والمؤيّدين له اختلقوا هذا اللّقاء للرّفع من شأنه ، وإجازة ما قام به من ثورة على المرابطين.(٢١) ويغلب على الظن بعد المقارنة بين الروايات المختلفة أن المهدي قد تتلمذ للغزالي ؛ إذ أن الامكان التاريخي والجغرافي يتيح هذا اللقاء ؛ فقد تزامن وجود الرجلين بنفس

---

(١٨) ابن العربي ـ العواصم من القواصم : ٧٥

(١٩) ابن خلدون ـ العبر : ٤٦٥/٦

(٢٠) انظر : المعجب ـ المراكشي : ٢٤٥ ، وابن خلكان ـ الوفيات : ٤٦/٥ ، وابن الأثير الكامل : ٢٩٤/٨

(٢١) من المثبتين للقاء المهدي بالغزالي : ابن خلكان ـ الوفيات : ٤٦/٥ ، وابن أبي زرع ـ روض القرطاس : ١٢٠ ، والسبكي ـ طبقات الشافعية : ٧١/٤ ، ومن المحدثين : كنون ـ النبوغ المغربي : ٩٩/١ ، والمنوني ـ العلوم والآداب والفنون : ١١ . ومن النافين له قديما : ابن الأثير ـ الكامل : ٢٩٤/٨ ، وابن غلبون ـ التذكار : ٨٥ ، وحديثا : قولد زيهر ـ ابن تومرت والمذاهب الاسلامية بالمغرب : ١٢ ، وعبد الله عنان ـ عصر المرابطين والموحدين : ١٦١/١

المنطقة (ما بين بغداد وطوس) خمس سنوات من حين قدوم المهدي إلى بغداد إلى حين وفاة الغزالي سنة ٥٠٥ هـ . ومن مرجحات وقوع هذا اللّقاء الصدى الذي كان للغزالي بالمغرب ، وحرص ابن تومرت على اللقاء بمشاهير العلماء إذ الغرض من رحلته طلب العلم. [٢٢]

ومن المعلوم أن الغزالي كان مبرزا في علم أصول الدين وأصول الفقه إلى جانب تبريزه في العلوم الفلسفية والمنطقية ، كما كان ينزع منزع التحرر العقلي ويشجب الجمود على التقليد .

وأما أبو الحسن علي بن محمد الملقب بعماد الدين ، والمعروف بالكيا الهرّاسي (تـ ٥٠٤ هـ /١١١٠ م) [٢٣] فقد كان عالما في الفقه والأصول والخلافيات والتفسير ، وله في التفسير كتاب « أحكام القرآن » .

وأمّا المبارك بن عبد الجبار (تـ ٥٠٠ هـ / ١١٠٦م) [٢٤] فقد كان محدّثا مكثرا ، إلا أن المهدي لم يطل تتلمذه عليه حيث توفي في نفس السنة التي قدم فيها إلى بغداد .

وأما أبو بكر الشاشي (تـ ٥٠٧ هـ /١١١٣م)، [٢٥] ، فقد كان عالما في أصول الدين وأصول الفقه ، كما كان في الفقه رأس الأيمة الشافعية بالعراق ، وألّف في المذهب كتابه الشهير « المستظهري » .

ونضيف إلى هؤلاء الأعلام أبا بكر محمد بن الوليد الطرطوشي (تـ ٥٢١ هـ / ١١٢٧م) [٢٦] الذي تتلمذ عليه المهدي بالاسكندرية ، وقد كان مبرّزا في

---

(٢٢) انظر تحقيقا وافيا لهذه المسألة في أطروحتنا عن ابن تومرت : ٧٣ وما بعدها .
(٢٣) انظر ترجمته في ــ ابن خلكان ــ الوفيات : ٢٨٦/٣
(٢٤) انظر ترجمته في : الذهبي ــ لسان الميزان : ٩/٥
(٢٥) انظر ترجمته في : السبكي ــ طبقات الشافعية : ٥٧/٤
(٢٦) انظر ترجمته في : ابن خلكان ــ الوفيات : ٢٦٢/٤ .

الفقه ، متبحّرا في السياسة الشرعية التي ألف فيها كتاب « سراج الملوك » ، كما كان داعيا إلى السنة ثائرا على البدعة ، وله في ذلك كتاب « الحوادث والبدع » .

يبدو مما تقدّم أن المهدي تلقّى بالمشرق علوما متنوعّة تجمع بين العقلي والنقلي ، وذلك على طبقة من العلماء من الدّرجة الأولى في الحفظ والتحرّر والتأصيل . ولمّا أحس بأنّه حصّل بغيته من العلم طيلة عشر سنوات أخذ طريق العودة إلى المغرب .

د : مسيرة العودة : في سنة ٥١٠ هـ [٢٧] شرع المهدي في رحلة إلى مسقط رأسه ، ولكن هذه الرحلة كانت مخالفة تمام المخالفة لرحلة الذهاب ، فقد استغرقت من الزمن أربع سنوات ، كان خلالها يتوقف بكل القرى والمدن التي يمرّ بها ، يبث العلم ، ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ، دونما تعجّل للقاء الأهل ، ولا تهيب للمصاعب والمشاق ، استشعارا في كلّ ذلك للمهمّة الثقيلة التي أصبح يتحمّلها بحمله أمانة العلم رفعا للجهل وأمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر .

ويبدو أن نقطة الانطلاق في العودة كانت مكة المكرّمة إثر حجّة أراد أن يختم بها إقامته بالمشرق ، ومن هناك شرع في النهي عن المنكر ، فأوذي وأخرج من البلد . [٢٨]

ومن مكة انتقل إلى مصر ، ومكث بالاسكندرية مدّة ، واختلف إلى مجلس الطرطوشي ، ونهى الناس عن المنكر وأمرهم بالمعروف ، فشاغبه بذلك العامة والغوغاء ، وقضى متولّي المدينة بإخراجه. [٢٩]

---

(٢٧) ذكرت في ذلك تواريخ مختلفة ، والأرجح ما ذكره ابن أبي زرع محدّدا بالشهر واليوم . انظر : روض القرطاس : ١٢٠ .

(٢٨) انظر : ابن العماد : شذرات الذهب ـــ ٤/٧٠ .

(٢٩) انظر ابن القطان ـــ نظم الجمان : ٣٩ ، والمراكشي ـــ المعجب : ٤٦ .

ومن الاسكندرية قصد طرابلس بحرا حيث بقي مدّة يعلّم الناس العقيدة على الطريقة الأشعرية.(٣٠) ثم انتقل إلى المهدية فاتخذ أحد مساجدها مقرّا يدّرس به العلم مركّزا على علم الأصول،(٣١) وكان يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ممّا أحدث في المدينة اضطرابا فنصحه بعض من تخوّف عليه بمغادرتها(٣٢) فغادرها إلى المنستير التي أقام بها أياما مع جماعة من المرابطين الزهاد.(٣٣) ثم انتقل إلى تونس حيث أقام أياما في تدريس العلم والنهي عن المنكر .(٣٤)

ومن تونس قصد المهدي مع بعض رفاقه المخلصين قسنطينة ، ثم بجاية التي وصلها سنة ٥١١ هـ ،(٣٥) ويبدو أنه أطال بها المقام متخذا أحد مساجدها مدرسة للتعليم ، مواصلا كعادته الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باليد واللّسان وقد جمعه أمير المدينة بجمع من الفقهاء فناظرهم وظهر عليهم .(٣٦)

وبقرية « ملالة » قرب بجاية التقى بعبد المؤمن بن علي شابا يؤمّ المشرق للتعلم فأثناه عن عزمه لما لمح فيه من الذكاء والفطنة ، واستبقاه معه يعدّه لمساعدته على القيام بإصلاح الفساد وتغيير المنكر.(٣٧)

ومن ملّالة قصد المهدي مع جملة من مخلصي الرفاق من بينهم عبد المؤمن عاصمة المغرب انذاك مرّاكش . وفي الطريق كان يضمّ إليه بين الحين والآخر

(٣٠) انظر : ابن خلدون ــ العبر : ٤٦٦/٦

(٣١) انظر : ابن القطان ــ نظم الجمان : ٤٠ ، وابن السبكي ــ الطبقات : ٧١/٤

(٣٢) انظر : ابن الأثير ــ الكامل ــ ٢٩٤/٨

(٣٣) انظر : ابن القطان ــ نظم الجمان ــ ٤٠

(٣٤) الزركشي ــ تاريخ الدولتين : ٤

(٣٥) ابن القطان ــ نظم الجمان : ٢١ ، وذكر ابن خلدون ــ العبر : ٣٦٢/٦ ، أن ذلك كان سنة ٥١٢ هـ.

(٣٦) ابن القطان ــ نظم الجمان : ٤١ .

(٣٧) تذكر كثير من الروايات التاريخية هذا اللقاء على أنه من الأسرار الأزلية المخبوءة التي استخرجها المهدي بخط الرمل ، ووجدها في كتاب الجفر الذي يحتوي على أخبار المستقبل . والواقع ان اختيار عبد المؤمن إنما هو من فراسة المهدي ومعرفته بمعادن الرجال كما ذكره ابن الأثير : الكامل : ٢٩٥/٨

عناصر من الرجال الذين يلمح فيهم النجابة وقوّة الشكيمة ، كما كان دوما يغيّر ما يجده في القرى من مناكير متمثلة بالأخصّ في اختلاط النساء بالرجال ، وفي مجالس اللّهو والطرب والخمر ، سالكا مسلك اللّين تارة ومسلك العنف أخرى غير مميّز في نصحه بين الحكام والفقهاء والعامّة ، وكان كثيرا ما يلقى بسبب ذلك أذية شديدة من السفهاء والعامة ، ومضايقات من الحكام ، ومن الفقهاء الذين يناظرهم فيشفّ عليهم.[٣٨]

ولمّا وصل مرّاكش وكان أمير المرابطين حينئذ علي بن يوسف بن تاشفين جعل يلقي الدّروس بالمساجد ، ويغير المنكر بالمدينة ، وتجرّأ على الأمير نفسه ليحمّله مسؤوليته فيما يحدث من فساد بالبلاد ، فعقد له مجلسا بأشهر الفقهاء وعلى رأسهم مالك بن وهيب الأندلسي (ت ٥٢٥ هـ/١١٣٠م) ليجادلوه فيما كان يدعو إليه ، ولكنّه ظهر عليهم وقطعهم لما كان يحذق من أساليب الجدل والمناظرة ، فأوقع ذلك شيئا من الحسيكة في نفوسهم فنصحوا الأمير بالقبض عليه وسجنه أو قتله لما يمثله من خطر جسيم على الدّولة بأكملها ، فامتنع الأمير عن الأخذ بأمرهم أوّل الأمر ، ثم أرسل في طلب المهدي للقبض عليه ، ولكنه تفطن إلى ذلك فخرج من المدينة نحو منطقة السوس.[٣٩]

وفي الطريق كان ينتهج نفس المنهج السابق في تغيير المنكر والتعليم ومناظرة الفقهاء، حيث كانت له معهم مناظرة شهيرة في العلم وطرقه وأصول الحق والباطل جرت بمدينة أغمات.[٤٠] كما كان أيضا يتخير الرجال ويضمهم إليه في دعوته التي أصبحت تستهدف إلى جانب مظاهر الفساد الاخلاقي والاجتماعي الفساد

---

(٣٨) انظر تفصيلا لكل هذه الاحداث في : البيدق ـــ أخبار المهدي : ٤٣ وما بعدها .

(٣٩) انظر تفاصيل هذه الأحداث في : المراكشي ـــ المعجب : ٢٥١ وما بعدها ، وابن خلدون ـــ العبر : ٤٨٦/٦ وما بعدها .

(٤٠) انظر : ابن تومرت ـــ أعزّ ما يطلب : ٤ .

السياسي متمثلا في سيرة الأمير وحاشيته . وفي سنة ٥١٤ هـ حطّ رحاله بقريته إيجليز ، ونزل بداره في منعة من قبيلته هرغه ، ليشرع بعد قليل في الثورة المنظّمة التي ستغير وجه المغرب في كافة المجالات .

٣ ـــ حياته بعد رحلته إلى المشرق (أحداث الثورة):

ليس من المستعبد أن يكون المهدي قبل رحلته إلى المشرق وقد بلغ السابعة والعشرين من عمره كانت تسوؤه بعض الأوضاع الاجتماعية والسياسية في البيئة المغربية ، وأنّه كان يتوق إلى مجتمع أكثر عدلا واستقامة . وربما تكون إقامته بالمشرق بما تشبع فيها من العلوم عمّقت في نفسه الصورة المثالية للمجتمع المسلم الذي ينبغي أن يكون ، فلمّا وجد نفسه في الطريق إلى المغرب وباشر الاصلاح بطريق الدّعوة تعليما وأمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر قوي في نفسه الأمل في تغيير ما رآه فاسدا في المجتمع المغربي ، ثم لمّا احتكّ بالحكّام في المدن التي مرّ بها وخاصّة الأمير المرابطي علي بن يوسف ، ولما ناظر الفقهاء بمختلف المدن تحوّل ذلك الأمل في التغيير إلى عزم على الفعل فشرع في ثورة تغييرية أنفق فيها السنوات العشر الباقية من حياته .

وقد كانت هذه الثورة شاملة تناولت الوضع السياسي حيث بدأ « بخلع مبايعة علي بن يوسف عن أعناق تابعيه وأصحابه » [٤١] وكان هذا الخلع مقدّمة لدعاية سياسية واسعة ومركّزة ضد المرابطين ، أعقبتها هجومات عسكرية متتالية من قبل أتباعه والمنضمين إليه على المرابطين وأنصارهم والمنضمّين إليهم . كما تناولت الوضع الاجتماعي حيث بدأ يكوّن في بلدة « تنمل » التي استقر بها أخيرا نواة لمجتمع جديد أقامه على قيم المؤاخاة والعدل والمساواة ، وأنشأ حكومة تتأسس على مجالس شورية وتنظيم دقيق للاصحاب والأتباع . كلّ ذلك تأسيسا على تغيير عقدي يقوم على اعتماد حقيقة التوحيد ، وتغيير منهجي يقوم على اعتماد الأصول النصية من

(٤١) ابن القطان ـــ نظم الجمان : ٢٩

القرآن والحديث في بناء الأحكام الشرعية ، وقد ظل باستمرار يربّي أصحابه على هذه المعاني ، ويؤلف في ذلك الرّسائل والمصنفات يتّجه ببعضها إلى العامّة ، يرمي إلى إصلاح تصوّرهم ، ويتّجه بالبعض الآخر إلى الخاصّة من العلماء يحاججهم ويروم إقناعهم .

وعلى مختلف هذه الأوضاع كان يحقق نجاحا مطّردا حيث تنامى باطراد عدد المؤيّدين له والمنضمين إليه من القبائل المغربية ، وشاعت تعاليمه الاصلاحية في العقيدة والشريعة بين أتباعه ، وحقّق انتصارات عسكرية ذات بال على المرابطين وأتباعهم .

وفي سنة ٥٢٤ هـ جهّز جيشا كبيرا لغزو مرّاكش بقيادة أبي محمد البشير أحد أصحابه ، فاندحر هذا الجيش اندحارا ساحقا في معركة عرفت بمعركة البحيرة ، ولكنّه أعاد الأمل في نفوس أصحابه ، وأوقع في نفوسهم أن نصرهم النهائي قريب بقيادة عبد المؤمن بن علي .

وبعد مدّة قصيرة من هذه المعركة اشتدّ المرض بالمهدي ، وكأنما قد شعر بدنو أجله ، فأشار بذلك إلى خواصّه ، وطلب منهم أن يستنصحوه فنصحهم قائلا لا تباغضوا ولا تحاسدوا ولا تقاطعوا ولا تدابروا وكونوا عباد الله اخوانا ، ألا قد بلغت ، ألا قد بلغت ، ألا قد بلغت .(٤٢)

ولما كان اليوم الأخير أراد أن يودّع أتباعه الوداع الأخير ، فكان مشهدا رهيبا أجهشت له النفوس بالبكاء ، حيث ركب بغلته يشدّه اثنان من أصحابه ، وجمع الناس ليسمعهم كلامه ، فوعظهم حتى أضحى النهار ، ثم قال : اعرفوني وحقّقوني أنا مسافر عنكم سفرا بعيدا ، فقال الحاضرون : إن كنت تسير إلى الشرق نسير معك ، فقال : ليس هذا سفرا يسافره معي أحد ، إنما أسافر وحدي

(٤٢) انظر تفصيل ذلك في : المراكشي ــ المعجب : ٢٦٠ ، وابن خلدون العبر : ٢٧١/٦

ثم دخل ولم يره أحد أبدا.[٤٣]

ثانيًا ـــ أسس شخصيته:

يتبين من الأحداث التي مرّت بها حياة ابن تومرت أنّ هذا الرّجل كان له تفاعل عميق مع الواقع الذي عاش فيه بمظاهره المختلفة ، وأنه انخرط كامل الانخراط في أوضاع ذلك الواقع يحاورها بمشاعره وعقله وآماله ، ومن ثمة كانت جدلية التأثّر والتأثير بينه وبين البيئة التي احتضنته على درجة عالية من الخصوبة والثراء ، وهو ما ظهر واضحا على مستوى التأثر في تلك البنية التي انتهت إليها شخصيته منفعلة بالأحداث التي تقلب فيها مشرقا ومغربا مكتسبة من الخصائص والميزات ما أدّى على مستوى التأثير إلى ذلك التغيير الذي أحدثته الدّعوة الموحّدية بالبيئة المغربية ، فما هي أركان تلك الشخصية ، وما هي الأسس التي انبنت عليها ؟

تتصف شخصية المهدي بالتفرد والتميّز ، فهي من بين المعاصرين له من أهل المغرب ، تتفرّد بخصال لا يشاركها فيها غيرها سواء في الجانب الفكري أو النفسي أو السلوكي الحركي ، وتلك الخصال هي التي رشّحته للقيام بمهمّة التغيير والنجاح فيها ، ويمكن أن نبرز من تلك الخصال ما يلي :

١ ـــ العلم وحرية الفكر : إن الشغف بالعلم الذي كان عند المهدي منذ الصبا وجد في بغداد إشباعا فيما تزخر به هذه المدينة من ثراء علمي، حيث يؤمها فطاحل العلماء والأساتذة ، ولذلك فإنّه استوعب علوما مختلفة برّز في بعضها وشارك في بعضها الآخر ، ومن بين العلوم التي بلغ فيها درجة عالية من الحفظ والتصرّف علم أصول الدين وأصول الفقه ، والحديث ، والفقه ، مع امتلاكه للعربية والبيان ، ولا غرو فإنّ الرجل مع ذكائه وشغفه تتلمذ على علماء من الدّرجة الأولى في هذه العلوم .

(٤٣) انظر : البيدق ـــ أخبار المهدي ـــ ٧٧ ، وابن القطان ـــ نظم الجمان: ١٢٦ وقد أورد ابن خلدون أن المهدي توفي سية ٥٢٢ هـ (العبر : ٤٧٢/٦) ، والصحيح أنه توفي سنة ٥٢٤ هـ .

ورغم أن المهدي لم يعمّر طويلا بعد العودة من المشرق ، فإنّه مع الانشغال بالسياسة ترك من الكتب والرسائل ما يشهدهتلك الدّرجة العلمية الرفيعة ، وإننا لنتصور أنه لو تفرّغ للعلم لأصبح في صف الدّرجة الأولى من علماء المغرب كما تنبىء بذلك تآليفه . وقد كان تبحّره في العلم مناط شهادة شهد بها المؤرخون على اختلاف مواقفهم من الحركة الموحدية . ومن هذه الشهادات ما قاله ابن خلدون : « وانطلق هذا الامام راجعا الى المغرب بحرا متفجّرا من العلم »، (٤٤) ، وما قاله ابن الأثير : « كان فقيها فاضلا ، عالما بالشريعة ، حافظا للحديث عارفا بأصولي الدين والفقه متحققا بعلم العربية » ، (٤٥) ، وما قاله ابن أبي زرع من أن المهدي كان أوحد عصره في علم الكلام وعلوم الاعتقاد والجدل ، فقيه راو للحديث ، عالم بالأصول ، له لسان وفصاحة . (٤٦)

ومع هذه الحصيلة العلمية الثرية اكتسب المهدي أيضا بنية فكرية حرّة نقدية ، فقد وقف في بغداد على سائر المذاهب في الفقه ، ومختلف المنازع في الفكر والاعتقاد ، مما مكنه من فرصة المقارنة ، وأكسبه سعة في الأفق . ثم إنّه درس على الغزالي والطرطوشي وقد كانا رائدين في نبذ التقليد ، والطعن في الحوادث والبدع ، مما ربّى فيه التحرّر العقلي الذي انتهى به إلى شجب الفروعية واعتماد التأصيل . ومع ذلك كلّه أخذ من شيوخه وخاصّة الغزالي والطرطوشي والهرّاسي آداب الجدل وقوّة العارضة في الحوار ، وقد كانوا كلّهم من المبرّزين في المناظرة والخلافيات . كلّ هذه العوامل تفاعلت مع بعضها في ذهن المهدي ينضجها واقع بغداد الحافل بالآراء الحرّة المتقابلة لتصوغ عقلية نزّاعة إلى التحرّر والتأصيل ، قادرة على المقارنة والنقد ، قويّة في الجدل والمناظرة .

---

(٤٤) ابن خلدون ــ العبر : ٤٦٦/٦

(٤٥) ابن الأثير ــ الكامل : ٢٩٤/٨

(٤٦) ابن أبي زرع ــ روض القرطاس : ١٢٠ ، ١٢٧

وقد ترك المهدي بهذه الخصال مجموعة مهمّة من الآثار العلمية في فنون مختلفة من بينها مجموعة كبيرة من الرسائل في العقيدة والأصول والفقه والحديث ، أصبحت تعرف فيما بعد لما جمعها عبد المؤمن بن علي بكتاب « أعزّ ما يطلب » تسمية لها باسم إحدى رسائلها الأصولية . ومن بينها كتاب عرف باسم «محاذي الموطّإ» وهو رواية لموطإ مالك محذوف منها أسانيد الأحاديث ، وكتاب آخر في الحديث عرف باسم « مختصر مسلم » جرى فيه على طريق محاذي الموطّإ .(٤٧)

٢ ـــ الاخلاص والحركية : كثيرون هم الذين يصلون إلى مرتبة العلماء ، ولكن القليل منهم من يخلص لأمانة العلم ، ويتحرّك لتنزيله في واقع الناس:تعليما وأمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر .

وابن تومرت من بين أولئك الذين أخلصوا لحقيقة العلم ، فلم يفصل بين مستوى التجريد في حقيقة الدين ، وبين مستوى التطبيق فيها ، ورأى أنّ تلك الحقيقة لا تقوم إلا بالتئام طرفيها ، وأن واجب تحصيلها في شكلها المجرّد قرين لواجب تنزيلها لتصبح واقعا في حياة الناس ، وهو ما صوّره ابن خلكان أحسن تصوير إذ يقول : كان « لا يقنع في أمر الله بغير إظهاره وكان مطبوعا على الالتذاذ بذلك ، متحملا للأذى من الناس بسببه »(٤٨)

لقد أصبح هذا المعنى جزء من بنائه الفكري، ولذلك فإنه ما إن شرع في طريق العودة من المشرق بعد تحصيل العلم النظري حتى بدأ في حركة دائبة لتنزيل ذلك العلم في حياة الناس أمرا بالمعروف وتغييرا للمنكر بالقلب واللّسان واليد ، وإعدادا مستمرّا لوسائل القوّة التي تمكّن من ذلك التغيير .

(٤٧) انظر تفصيلا لهذه المؤلفات التي تجاوزت الثلاثين بين كتب ورسائل في أطروحتنا عن ابن تومرت : ١٤٩ وما بعدها .

(٤٨) ابن خلكان ـــ الوفيات : ٤/٤٦

وإذا كان في خضمّ هذه الحركية الدّائبة التي أصبحت واقع حياته اليومي قد وقع أحيانا في بعض الأخطاء في أسلوب الحركة ، وسلك مالا يوصل إلى المبتغى ، فإنّ هذه الأخطاء التي كثيرا ما يقع فيها المتعاملون مع الواقع المتحركون فيه اتخذ منها بعض المؤرخين والدّارسين المناوئين للحركة الموحدية شاهدا على انتفاء الاخلاص في شخصية المهدي ، وأضيف إليها من الأساطير والأقاصيص ما يصور هذه الشخصية على أنها قائمة على الشعودة والاحتيال وحبّ الغلبة والانتصار .(٤٩) وفي الحقيقة فإن هذه الدّعوة لا تثبت عند استقراء سيرة المهدي إذ نجد فيها أنه بعد تلك المشاق والمصاعب والمخاطر التي تحملها في تغيير المنكر في رحلة العودة ، كان بعدما أصبح عزيزا بين أنصاره : « يلبس العباءة المرقعة ، وله قدم في التقشف والعبادة » ،(٥٠) كما أنه « كان قوته من غزل أخت له رغيفا في كلّ يوم بقليل سمن أو زيت ، ولم ينتقل عن هذا حين كثرت عليه الدنيا».(٥١)

٣ ــ الفطنة والحنكة : كان المهدي على جانب كبير من الذكاء والفطنة منذ الصّغر ، وانتهت التربية العلمية التي تلقاها على مشاهير العلماء وفحول النظار إلى تزكية تلك الفطرة وإنمائها ، فكانت إحدى معدّاته الأساسية في خوض غمار الثورة .

ومع هذه الخصلة الفطرية النامية فإن المهدي مكّنه سفره إلى بلاد مختلفة . وإقامته الطويلة بالمشرق من الوقوف عن كثب على تجارب اجتماعية وسياسية

(٤٩) نسبت إلى المهدي قصص غريبة في الشعوذة والتنبيس وطرق الخداع في سبيل انتصاره وظهور أمره إلا أن الناقد المقارن بين الروايات لا يسعه إلا أن ينتهي إلى أن أغلب تلك القصص من وضع المناوئين للموحدين قصد التهجين والتشنيع وهو ما أشار إليه ابن خلدون في قوله : « ... ويلحق بهذه المقالات الفاسدة ، والمذاهب الفائلة ما يتناوله ضعفة الرأي من فقهاء المغرب من القدح في الامام المهدي صاحب دولة الموحّدين ونسبه الى الشعوذة والتلبيس ... وإنما حمل الفقهاء على تكذيبه ما كان في نفوسهم من حسده على شأنه » : المقدمة : ٢٦ . انظر تحقيقا وافيا لهذه المسألة في أطروحتنا عن ابن تومرت : ١٣٣ وما بعدها .

(٥٠) ابن خلدون ــ العبر : ٤٧١/٦

(٥١) ابن خلكان ــ الوفيات : ٥٤/٥

مختلفة ، وعلى الاحتكاك المباشر بالجماهير العريضة من الناس أثناء قيامه بالدّعوة ، وبالولاة والحكام وأعوانهم أثناء الاتصالات المباشرة بهم ، فتكوّن له بكلّ ذلك حسّ اجتماعي مرهف جعله يجتاز ملاحظة الظواهر إلى الغوص في البواطن بحثا عن أسباب الفساد والانحراف في أصل البنية النفسية والعقلية والاجتماعية التي كان عليها المسلمون ، فأصبحت له خبرة بالناس وأحوالهم وحنكة بالغة في التعامل معهم وفي إنفاذ الدّعوة إلى قلوبهم ، وتكتيل جهودهم لنصرة ما يراه حقّا .

إن هذه الخبرة بالناس والحنكة في معاملتهم هي التي مكنته من تخيّر مجموعة من الرجال الذين أثبت التاريخ كفاءتهم العالية وعلى رأسهم عبد المؤمن بن علي الذي أصبح في المغرب عديلا لصلاح الدّين في المشرق ، وهي التي مكنته أيضا في ظرف عشر من السنين من التفاف جموع غفيرة من القبائل المغربية حوله عبر تنظيم دقيق وتربية فعّالة فنهضت بالمهمّة من بعده وحققت الخطة التي رسمها.[٥٢]

٤ ــ القسوة والعنف : ينسب بعض المؤرخين إلى ابن تومرت أنه كان على صفة من القسوة والعنف بلغت مبلغ الحالة المرضية التي تتقوم بنزوع جارف إلى التحطيم والقتل وإراقة الدّماء في غير ما رادع ولا ضابط ،[٥٣] وينسبون إليه أحداثا قام فيها بمجازر أتلف فيها خلقا كثيرا من المعارضين له ، والمشكوك فيهم من المنتمين إليه ، ومن بين تلك الأحداث موقعة أصبحت تعرف بموقعة « التمييز » ، ميّز فيها بين المخلصين فأبقاهم ، وبين المنافقين فأفناهم .[٥٤]

إلا أنّ الباحث في شخصية ابن تومرت وما كانت تقوم عليه من التقى والورع، والزهد والتقشف ، يصعب عليه تصديق تلك الأحداث ، ويميل إلى تكذيبها ،

(٥٢) تظهر فطنة المهدي وحنكته وخبرته في المناهج والوسائل التي استعملها للتغيير ، وهو ما سنبينه تفصيلا في الفصل المتعلق بمناهج التغيير .

(٥٣) انظر : الشاطبي ــ الاعتصام : ٢/ ٩٠ ، والسلاوي ــ الاستقصا ١/ ١٣٧ ، وعنان ــ عصر المرابطين والموحدين : ١/ ١٩٢ .

(٥٤) انظر في هذه الأخبار : ابن الأثير ــ الكامل : ٨/ ٢٩٦ ، وابن القطان ــ نظم الجمان : ٩٤ وابن أبي زرع ــ روض القرطاس : ١٢٩

خاصّة وأن المؤرّخين النقاد المعتدلين الخبيرين بشؤون المغربة مثل المراكشي وابن خلدون لم يوردوا تلك الأحداث ، والأرجح أن تكون تلك المقاتل المنسوبة إليه من صنع الهوى إما من قبل أولئك المغالين فيه كرها وحسدا ، أو من قبل أولئك المغالين فيه حبا وتعظيما من العامّة وضعفة العقول ظنا منهم أن ذلك أمر غير قبيح بل لعلّه مستحسن مثلما يصطنع بسطاء الصوفية الكرامات المزوّرة وينسبونها إلى مشايخهم .(٥٥)

إلا أننا إذا استبعدنا صفة الدّموية من شخصية المهدي ، فإن هذه الشخصية نلفيها تتصف بحدّة في الطبع ربما تكون بذرتها ضارية في الطبيعة البربرية الجبلية . ثم غذتها تلك المشاق التي عاناها في سفره الطويل ، وذلك الاغتراب عن الأهل والبلد الذي دام سنوات طوالا . ثم تأتي الأحداث التي جرت له في مرّاكش مع الأمير وحاشيته لتدفع بتلك الحدّة نحو القسوة والعنف ، فقد كان كما أسلفنا شديد الايمان بتغيير المنكر وتنزيل الحقّ ، وإذا بإخلاصه هذا يقابل من قبل المرابطين بذلك الصد العنيف ، فيتّهم بأنه لا يريد خيرا ، ولا يصدر عن دين ، بل هو صاحب أغراض دنيوية ، ثم يحكم عليه بالقتل ، ويطارد لتنفيذ الحكم فيه .

إنّ هذه الحدّة في الطبع التي انتهت إلى ضرب من القسوة والعنف ، نلمحها في ذلك الأسلوب الذي كان يستعمله أحيانا في تغيير المنكر متمثلا في تحطيم أواني الخمر وآلات الطرب واللّهو ، واقتحام مجالس الفسق ، ومواكب الاختلاط بين الرجال والنساء وتبديدها بالعصي . وربما تكون أوقعته إبان قيامه بالثورة في بعض المزالق والأخطاء متمثلة في معاملة الأعداء والمنافقين بضروب من العنف تتجاوز الحدّ المشروع .(٥٦)

---

(٥٥) أفادني بهذا الرأي الشيخ عبد الله كنون في محادثة بمنزله بمدينة طنجة بتاريخ ١٩٧٩/٤/١١

(٥٦) يذكر ابن خلكان ــ الوفيات : ٥٤/٤ ، أنه كان كثيرا ما يتمثل بقول المتنبي :

ومــــن عرف الأيــــام معرفتـــــي بها ... وبالنـــــاس روّي رمحه غير راحــــم

فلــــيس بمرحــــوم إذا ظفــــروا به ... ولا في الـــــــردى الجاري عليهم بآثم

مع هذه الأركان البارزة في شخصية المهدي تذكر المصادر أنه كان طموحا إلى عظائم الأمور ، غير قانع بصغائرها « قدم في الثرى وهمّة في الثريا ، ونفس ترى إراقة ماء الحياة دون إراقة ماء المحيا » (٥٧) ، كما أنه كان يعيش دوما همّ قضيته ، لا ينقطع عن التأمل فيها والتخطيط لها ، ولذلك فهو لا يرى إلا عميق الفكر بعيد الغور ، شديد الصمت كثير الانقباض ، إذا انفصل عن مجلس العلم لا يكاد يتكلم بكلمة . (٥٨) وقد أكسبه ما أخذ به نفسه من الصرامة والجدّ مهابة ووقارا في عيون أتباعه ومشاهديه ، فكان « له في النفوس هيبة ، وفي الصدور عظمة ، فلا يراه أحد إلا هابه وعظم أمره » . (٥٩)

لقد كانت شخصية ابن تومرت شخصية فذة ، متميزة المعالم تتقوّم بخصائص ذاتية ، نسجتها عوامل حياته الثرية بالأحداث ، وتضافرت في بنائها الظروف التي تقلبت فيها تلك الحياة ، فأسهمت بيئته الجبلية ببذر الحدّة والجدية والحذر ، وأسهمت رحلته المشرقية برصيده العلمي ، ونضجه الفكري ، وإيمانه العميق بتحمل مهمّة الاصلاح ، حتى إذا ما تفاعل كلّ ذلك مع الواقع المغربي السياسي والاجتماعي ، ولّد ذلك التفاعل خصالا قيادية أنضجتها التجربة في الدّعوة ، وأكسب بعدا في الهمّة ، وشدّة في العزيمة ، ودفع إلى ضرب من القسوة والعنف .

---

(٥٧) »ن 3لمكان ــ الوفيات : ٥٤/٤

(٥٨) انظر : المراكشي ــ المعجب : ــ ٢٥٠ ، وابن العماد ــ الشذرات : ٧٠/٤

(٥٩) المراكشي ــ المعجب : ٢٥٠ ، وانظر ابن خلكان ــ الوفيات : ٧٤/٤



الباب الثاني

حركة التغيير

(الحركة الموحدية)



تمهيد :

إن حركات التغيير الاصلاحية تهدف إلى تنزيل منهج جديد للحياة منزلة منهج سائد في الواقع ، ولذلك فإن عملية التغيير هي عملية ذات محورين رئيسيين : محور يعتمد رفض الواقع ، ومحور يعتمد تنزيل البديل منزلته .

ونجاح كلّ حركة تغييرية منوط بإحكام الصنع في المحورين معا ، وكلّ خلل في أحدهما يؤدّي إلى خلل في الحركة قد ينتهي إلى انتكاسها وفشلها .

ويبدو إحكام الصنع في المحور الأوّل في استيعاب الواقع المزمع تغييره : فهما لعناصره ، ووقوفا على أسبابه وعلله ، ثم في بيان مظاهر الفساد والزيغ في ذلك الواقع : إبرازا لتلك المظاهر ، وتحليلا لمناط الفساد فيها بعرضها على موازين الحقّ ، وإبراز المفارقة بينها وبينها ، حتّى تكون النتيجة آخر الأمر صورة واضحة للفساد الذي ينطوي عليه الواقع تقوم على شواهد موضوعية من شأنها أن تقنع الناس ، وأن تحدث في النفوس ما يدفع بها إلى موقف الرفض للواقع الفاسد رفضا واعيا ، ثم إلى موقع العزم على مقاومة الفساد وتغيير المنكر .

أما المحور الثاني فإن إحكامه يبدو في إعداد البديل الذي يراد تنزيله منزلة الواقع الفاسد ، وذلك برسم صورة واضحة لذلك البديل تبرز فيها عناصر الحقّ بشواهدها وأدلّتها ، وببيان السّبل التي تيسّر تنزيله ، والمسالك التي يصير بها واقعا

يحلّ محلّ الفساد ، فإذا ما وضحت صورة الحق الذي يراد تنزيله ، ووضحت مسالك وطرق ذلك التنزيل حصل في النفوس الاقتناع بما تُدعى إليه ، والاطمئنان إلى إمكانية تحقيقه ، وكان ذلك دافعا إلى تبنّي الاصلاح والنهوض به .

إزاء هذا القانون في نجاح حركات الاصلاح وفشلها ، كيف كانت الحركة التي قام بها المهدي بن تومرت ؟ وما هو حظ هذه الحركة من الإحكام في المحورين الآنفي الذكر ؟

يظهر بجلاء أن حركة المهدي كانت مراعية لهذا القانون ، فقد بناها صاحبها على أساسين متكاملين : أساس هدمي يقوم على توصيف الواقع المغربي وإبراز مفاسده تمهيدا لاسقاطه . وأساس بنائي يقوم على تحديد مضامين جديدة لبديل عقدي سياسي اجتماعي هو الذي يمثل محتوى الثورة الموحديّة وتحديد مناهج لتنزيل ذلك البديل في واقع الحياة . وسنحاول فيما يلي تحليل هذين الأساسين تحليلا نقديا عبر فصول ثلاثة يتناول الأوّل تقويم المهدي للواقع الذي نهض لتغييره ، ويتناول الثاني عناصر البديل الذي أراد تنزيله ، ويختص الثالث بالمنهج الذي سلكه في ذلك التنزيل .

الفصل الأول
تقويم الواقع

نعثر فيما ترك المهدي من مؤلفات ورسائل على صور وتحليلات متناثرة تجسّم الواقع المغربي في مختلف جوانبه ، يمكن إذا ما ضممناها إلى بعضها أن نؤلّف منها ما نعتبره تقويما للواقع الذي رام تغييره في حركته الاصلاحية .

ومن المهمّ أن نلاحظ مسبقا أنّ المهدي كان له احتكاك مباشر بالواقع المغربي ، وكان له وقوف على عناصره ، وتفاعل نشيط مع أحداثه .

فقد مرّ بنا في الحديث على حياته أنه يغلب على الظن أن تكون الحياة الاجتماعية والسياسية والعلمية بالبيئة التي عاش فيها تلفت انتباهه ، وتثير اهتمامه قبل سفره إلى المشرق وهو في قوّة الشباب .

فلمّا كانت رحلة العودة بعد الحجّ والدّراسة كانت له مثاقفة يومية مباشرة مع جموع العامّة من الناس عبر التدريس ، وعبر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سواء في المدن أو في القرى والأرياف ، وقد كان يقف خلال ذلك على معتقدات القوم ، وأخلاقهم وعاداتهم وتقاليدهم في حياتهم الاجتماعية .

وفي نفس الوقت كانت له لقاءات عديدة مع العلماء والفقهاء في كلّ المراكز التي مرّ بها وخاصّة في المراكز العلمية البارزة مثل فاس ومرّاكش وأغمات ، وفي تلك اللّقاءات وقف عبر المجادلات والمناظرات والمعاملات المختلفة على النمط المنهجي والمستوى العلمي والأخلاقي لهؤلاء العلماء .

كما كانت له في رحلة عودته أيضا لقاءات متعدّدة ومتكرّرة مع حكام البلد ابتداء بالعمّال والولاة الذين كانوا على المناطق والمدن والذين كان يحرص على اللّقاء بهم ، ومحادثتهم في سياستهم للرعية وسيرتهم فيهم ،[1] وانتهاء إلى أمير الدولة علي بن يوسف الذي كان له معه لقاء مشهود بمرّاكش حيث جادله فيما كان يحدث على مرأى منه من أنواع الضيم والانحراف .[2]

إنّ هذا الوقوف المباشر على الواقع المغربي في مختلف مظاهره ، وهذه المثافنة المستمرّة لتلك المظاهر ، تجعلنا نطمئن إلى أنّ المهدي انطلق في تصويره للواقع وتقويمه له من معاينة ذلك الواقع نفسه ، ومن فهمه الشخصي لحقيقته في مختلف الجوانب ، وهو ما يعتبر عنصرا مهما افتقر إليه كثير من دعاة الاصلاح حينما قوّموا واقعهم بالاعتماد على المروي من الأخبار أكثر من الاعتماد على المعايشة الواعية ، والاحتكاك المباشر بالأوضاع الواقعية .

بعد هذا الاطلاع المباشر على الواقع المغربي حصلت في ذهن المهدي صورة معيارية له اقتنع بها اقتناعا راسخا ، وجعل يتحرّك بها في دعوته إلى الثورة ، ساعيا إلى أن يقنع الناس بما تنطوي عليه هذه الصورة من زيغ للأوضاع الراهنة عن الحقّ ، وبعد عن الشرع سواء في وجهها السياسي الاجتماعي ، أو في وجهها العقدي المنهجي .

لقد انتهى المهدي في تحليل الواقع المغربي إلى أن ما طرأ عليه من الفساد في ميادين مختلفة إنما أفضت إليه تصرفات ثلاث من الطوائف تعاونت على إشاعة

---

(١) انظر ما تقدّم ص : ٣٨ وما بعدها
(٢) انظر : ابن خلكان ــ الوفيات : ٤٩/٥

البغي والفساد وهي : طائفة الحكّام من المرابطين ، وطائفة العلماء الذين يستعملونهم في إنفاذ سياستهم ، وطائفة المعينين لهم من المنافقين الانتهازيين من العامة والدّهماء ، قال المهدي : « هذه الطوائف الثلاث الذين شمروا وتجردوا لهدم الدين وإماتته أعني أهل التجسيم الملثمين ،[٣] والبرابر المفسدين ، والمكارين المفسدين من الطلبة » .[٤]

أمّا طائفة الحكام من المرابطين فإنها أفشت الفساد العقدي بما بثّت من مقولة التجسيم في التصور الالهي ، ولذلك فإن المهدي أطلق عليهم لقب « المجسمين » وألّف رسالة في « بيان طوائف المبطلين من الملثمين والمجسمين وعلاماتهم » ،[٥] ونسبهم إلى الكفر بسبب تجسيمهم واقترافهم المظالم في حق الرعية ، وهو ما يبدو في قوله : « باب فيما أحدثوه من المناكر والمغارم وتقلبهم في السحت والحرام يأكلون فيه ويشربون ، وفيه يغدون وفيه يروحون ، وتجسيمهم وكفرهم أكبر ، وهذا الباب اشتهاره وانتشاره يغني عن بيانه وتفصيله ، يغني تجسيمهم وكفرهم وباطلهم ، والضروري لا يحتاج إلى دليل ، والمحسوس لا يحتاج إلى بيان » .[٦]

والفساد الأكبر الذي قام به هؤلاء الحكّام ، والذي ما فتىء المهدي يكرّره في مختلف رسائله وخطبه ، ويندّد به ويحث على مقاومته هو ما ارتكبوه من بغي وظلم في حق الرعية تمثل في مظاهر مختلفة وأنماط متنوّعة .

ومن مظاهر هذا الفساد ما درج عليه المرابطون من ابتزاز الأموال وأكلها بالباطل ، فإنهم : « استباحوا أكل أموال الناس بالباطل ، وأخذ أموال اليتامى

---

(٣) لقب يطلق على المرابطين لأنهم كانوا يضعون اللثام على وجوههم .
(٤) ابن تومرت ـــ الرسالة المنظمة : ١٠٧ .
(٥) انظر مجموع أعز ما يطلب : ص ٢٥٨ وما بعدها .
(٦) ابن تومرت ـــ رسالة في بيان طوائف المبطلين : ٢٩١

والأرامل ، وتمالوا كلّهم على ذلك ، وتعاونوا عليه فرحين مسرورين ، لا ناهي ولا منتهي ، يجمعون الحرام ، ويتمتعون بالسحت » .(٧)

ونتيجة لجمع الأموال الطائلة فإنهم « اعتادوا الاسراف والتبذير في اللذيذ من الطعام ، والرقيق من الثياب ، والخيل المسومة ، وغير ذلك مما علم من أباطيلهم وجورهم وفسادهم في الأرض » .(٨)

ومن فسادهم ما كانوا يمارسونه من كبت لحرية الرأي والعبادة ، وحملهم الناس على أفهامهم المنحرفة في الدين فإنهم « من رأوه تاب إلى الله ، وأناب إلى الخير ، واشتغل بتعليم فرائضه وما يلزمه من توحيده ، وغير ذلك مما يصلح به صلاته ، وترك الفواحش والمحارم ، واشتغل بما ينفعه في آخرته ودنياه ، فكلّ من رأوه على هذه الصفة رموه عن قوس العداوة بسهام الغلّ عدوانا وظلما وقد أهانوا كثيرا من الناس ، وعذبوهم على أديانهم ، ومنهم من قتلوه على دينه بعد التعذيب ليغتبر غيره » (٩)

وفي مقابل ذلك فإنهم « رأوا أن جميع أفعالهم سنة ودين ، وكلّ من خالف أفعالهم خارج عن الدّين ، ضال عندهم ، فإذا رأوا مجسما سفيها مضيعا ، على الفجور والخمور مصرا ، أو قاطعا للطريق سفاكا ، أو عاصيا فاجرا ، أو متهاونا بالدّين مستخفا بالحق ، قربوه ورفعوه ، وأكرموه لفعله مثل أفعالهم » .(١٠)

بسبب هذه الأفعال كلها التي اقترفها المرابطون « تبين للناس ما هم عليه من تبديل الدّين وعكس الأمور وإيثار العناد والطغيان على العدل والاحسان ، وإيثار الاستنكاف والاستكبار على الاستسلام للأمر والانقياد للحكم ، وإيثار الفساد

---

(٧) ابن تومرت ــ الرسالة المنظمة : ١٠٦

(٨) نفس المصدر والصفحة .

(٩) نفس المصدر والصفحة .

(١٠) نفس المصدر : ١٠٧

في الأرض على الاصلاح فيها ، وقطع ما أمر الله به أن يوصل من حسن الزاد وحسن الاستعداد للمعاد ، وحملهم الغي والبغي على أن جعلوا الحق باطلا والباطل حقا ، والكفر إيمانا والايمان كفرا ، والهدى ضلالا والضلال هدى ، والعدل جورا والجور عدلا » .[11]

إن هذه الانحرافات من قبل الحكام في ممارسة الحكم وسياسة النّاس ، تعضّد ذلك الانحراف في تصورهم الالهي حيث إنهم « جسّموا الخالق سبحانه وأنكروا التوحيد »[12] لينتهوا آخر الأمر في تقدير المهدي إلى أنهم « تركوا دينهم ، وأعرضوا عن آخرتهم ، واستكبروا عن أشغالهم وصنائعهم ، وتفرّغوا لهلاك المسلمين والاعتداء عليهم ، مكّن الله منهم ، واستحلّوا الحرام حتى صار مطعمهم ومشربهم وملبسهم ومسكنهم ومركبهم ، واستحلّوا ذلك كلّه فزادوا به كفرا على تجسيمهم » .[13]

وأما طائفة العلماء والفقهاء الذين كان يستعملهم المرابطون فإن المهدي كان يعتبرهم شرّ الطوائف الثلاثة لأنهم كان لهم الدّور الكبير في تضليل الطائفتين الأخريين ، وفي تبرير فسادهم وإلباسه ثوب الحقّ والدّين . والمآخذ على هؤلاء كثيرة متنوعة .

منها أنّهم انحازوا إلى الحكّام وأعانوهم على الباطل وأفتوهم بغير حق ، فقد « تسمّوا باسم العلم ، ونسبوا أنفسهم إلى السنة ، وتزينوا بالفقه والدّين ، وتعلقوا بالكفرة ، وانحازوا إلى جنبتهم ، واستفرغوا مجهودهم في معونتهم وفي طلب مرضاتهم لما رأوا الدّنيا في جنبتهم ، وتركوا دينهم وراء ظهورهم ، وأعانوهم على باطلهم ،

---

(١١) ابن تومرت ــ رسالة إلى الاتباع : ٦ــ٧
(١٢) ابن تومرت ــ رسالة إلى الموحدين : ٩
(١٣) نفس المصدر والصفحة .

فصوبوا لهم ضلالتهم عن الطريق ، وحيدهم عن السبيل ، وقالوا لهم إنهم على الحق المبين ، والطريق المستقيم » ،[١٤] كما أنهم « يتوسلون بفتياهم إلى أباطيلهم وأهوائهم ، كلّما سألوهم عن شيء أفتوهم به على ما وافق أهواءهم وأغراضهم ، فضلوا وأضلوا » .[١٥]

وليس فعلهم هذا من باب الاخلاص للحكّام ، وإنما هو من باب التلبيس عليهم « ليتحيلوا بذلك على ما في أيديهم ، وليصونوا بذلك دنياهم ، فغرّتهم الدّنيا حتى جحدوا ما استيقنته أنفسهم من الحق ، لينالوا بذلك الحظ العاجل ، ويجمعوا به الحرام »[١٦]

ولم يكن تلبيس هؤلاء ليختص بالحكّام وحدهم ، بل تعدّاهم إلى سائر الناس وعامتهم حيث أفتوهم بوجوب طاعة الحكّام والانقياد إليهم مع ما يأتونه من البغي وقالوا لهم : « طاعتهم لازمة ، والانقياد إليهم واجب عليكم ، مع علمهم بعناد الظلمة للحق ، وخروجهم عن السبيل ، وقالوا لهم : عليكم السمع والطاعة في كلّ ما أمروكم به ، مع علمهم بأنهم لا يأمرون إلا بالباطل والفساد والضلال ، وهلاك الحرث والنسل ، وقالوا لهم : تلزمكم طاعتهم في ذلك كله اتباعا لأهواء الكفرة ، وافتراء على الله » .[١٧]

ثم إن هؤلاء العلماء على ما قرّره المهدي ليسوا من العلم الحقيقي في شيء لأنهم تمسكوا بفروع المسائل وأهملوا الأصول ، ولذلك لم يكونوا متشبعين بروح الدّين وأصله ، ولم يكونوا تبعا لذلك بقادرين على النفاذ الى الحق بمعرفة طرقه الصحيحة ، كما لم يكونوا قادرين على المناظرة والدفاع عن الرأى الصائب ، وهو ما وقف عليه حينما ناظرهم بمدينة أغمات طالبا منهم أن يقدّموا من أنفسهم من تقوم

---

(١٤) ابن تومرت — الرسالة المنظمة :(١٠٧).

(١٥) ابن تومرت — رسالة في بيان طوائف المبطلين : (٢٦٢)

(١٦) ابن تومرت — الرسالة المنظمة : (١٠٧)

(١٧) نفس المصدر : (١٠٨)

به حجتهم وأن يتأدبوا بآداب أهل العلم ، ويقفوا عند شروط المناظرة ، ثم سألهم عن طرق العلم وأصول الحق ، فلم يفهموا السؤال فضلا عن الجواب .[١٨]

أما الطائفة الثالثة ، فإنها تلك الطائفة التي نهضت لاعانة الحكام على تنفيذ سياستهم ابتغاء مرضاتهم ، وطمعا في عطائهم ، وقد وصفهم بأنهم « عبيد الدّينار والدّرهم والخميصة ، الذين كانوا تحتهم في الذل والهوان تركوا دينهم وخسروا آخرتهم ابتغاء مرضاتهم خوفا على دنياهم » .[١٩] إنّ هذه الطائفة تمثل أولئك الانتهازيين المنافقين الذي يبيعون دينهم بعرض من الدّنيا ، ويساهمون بذلك في إفشاء الفساد بين النّاس ، ونصرة البغي والظلم من قبل الحكّام ، وقد أطلق عليهم المهدي لقب « أعوان المجسّمين » ، وسمّاهم أحيانا بالبرابر المفسدين .

إن هذه الطوائف الثلاثة هي المسؤولة على مظاهر الفساد التي كانت بالمغرب على عهده ، وما كان عليه كثير من عامّة الناس من جهل بالدين وقف عليه المهدي أثناء قيامه بالدعوة العامة إنما هو راجع إلى هذه الطوائف التي ساعدت على نمّو هذا الجهل وفشوه ولم تعمل على تعليم الناس التوحيد ، ولم تشع بينهم العدل والمساواة ، ولم تسع إلى إفشاء التعامل الاجتماعي الحميد بين أفراد الأمّة ، ولهذا السبب فإننا نجد المهدي يركّز في وصف الفساد على المتسبّبين فيه من هذه الطوائف الثلاثة .

لقد ذكرنا منذ حين أنّ المهدي كان منطلقه في تصوير مظاهر الفساد في الواقع المغربي الاطلاع المباشر على هذا الواقع ، والوقوف العياني على جميع مظاهره ، إلّا أنّه من المهمّ بعد تحليل هذا التقويم الذي انتهى إليه للواقع المغربي أن نتساءل : هل كان المهدي موضوعيا في وصف الواقع بحيث بنى تقويمه على معطيات حقيقية

(١٨) انظر : ابن تومرت ــ أعز ما يطلب : ٤

(١٩) ابن تومرت ــ رسالة في بيان طوائف المبطلين : ٢٦٣

فكانت الصورة صحيحة ، أم أنّ هذا التقويم داخلته عناصر ذاتية فأفسدت من حقيقته وأدّت بالتالي إلى الخطإ في التقدير ؟

إن الاجابة الدّقيقة على هذا السّؤال تتوقّف على معرفة مفصّلة بحقيقة الوضع المغربي في جوانبه المختلفة حتى تمكن المقارنة بين تلك الحقيقة وبين الصورة التي انتهى إليها المهدي، إلّا أنّ المصادر التاريخية لئن كانت تسعفنا ببعض البيانات عن الوضع السياسي فإنها ضنينة بالبيانات في الجانب الاجتماعي والثقافي والعقدي ، وهو ما يمثل صعوبة في طريق الجواب عن السؤال المطروح آنفا .

إلّا أنّه مع ذلك يمكن أن نجد في المصادر التاريخية من النصوص ما يسمح لنا بالقول انّ الصّورة التي نقلها المهدي عن الواقع المغربي تقوم على أصول من الحقّ ، فالمرابطون لئن كانوا أقاموا دولتهم على أساس من الدّين كما مرّ بيانه ، ولئن كان الأمير نفسه علي بن يوسف « عكف على العبادة والتبتّل ؛ فكان يقوم اللّيل ويصوم النهار ، مشتهرا عنه ذلك » ،[٢٠] فإنّ الطبقة المتصلة بالحكام قد كانت تستغلّ مواقعها ونفوذها تمارس الاستغلال والاستبداد ، وهو ما أكّده المراكشي في قوله : « واختلّت حال أمير المسلمين رحمه الله بعد الخمسمائة اختلالا شديدا ، فظهرت في بلاده مناكر كثيرة ، وذلك لاستيلاء أكابر المرابطين على البلاد ودعواهم الاستبداد » [٢١]

وربما تكون طبقة الفقهاء لحظوتها عند الأمراء المرابطين نالها من الثراء ما أقعد البعض منها عن واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مجاراة للحكم ومحافظة على المكاسب ، وهو ما أشار إليه المراكشي أيضا في قوله : « فعظم أمر الفقهاء كما ذكرنا ، وانصرفت وجوه الناس إليهم ، فكثرت لذلك أموالهم ، واتسعت مكاسبهم » ،[٢٢] كما سجله ابن البنّي شعرا في قوله :

(٢٠) المراكشي ـــ المعجب : ٢٤١
(٢١) نفس المصدر والصفحة
(٢٢) نفس المصدر : ٢٣٥

فملكتمو الدّنيا بمذهب مالك وقسمتمو الأموال بابن القاسم
وركبتمو شهب الدواب بأشهب وبأصبغ صبغت لكم في العالم [٢٣]

ولا شك أن فسادا اجتماعيا قد نشأ في البيئة المغربية نتيجة لهذا الاضطراب السياسي والثقافي ، وهو ما صوّره المراكشي في قوله : « واستولى النساء على الأموال وأسندت إليهن الأمور، وصارت كلّ امرأة من أكابر لمتونة ومسّوفة مشتملة على كلّ مفسد وشرّير ، وقاطع سبيل وصاحب خمر وماخور » .[٢٤]

ومع هذه الأصول من الحقيقة التي اعتمد عليها المهدي في تقويمه لا يستبعد أن يكون الرجل قد وقع في بعض المبالغة والتهويل في وصف الطوائف الثلاثة التي اعتبرها سبب الفساد ، وربما يكون العامل الشخصي ، والعامل السياسي قد دفعا به إلى تلك المبالغة .

فقد عانى المهدي في شخصه معاناة متتالية من المعاملة القاسية التي عامله بها الحكام في أغلب المدن التي حلّ بها ، وبلغت تلك المعاناة ذروتها لما أصبح في مراكش مهدور الدّم مطلوبا للقتل . كما أنه عانى أيضا بنفس الدّرجة من طبقة الفقهاء الذين كثيرا ما كانوا يوغرون عليه صدور الحكام ، ويحثونهم على طرده والايقاع به . ومن شأن هذا العامل الشخصي أن يدفع بالمهدي إلى المبالغة في وصف هؤلاء الخصوم بالأوصاف القاسية التي مرّ ذكرها .

كما أنه لما أصبح داعية إلى تأسيس دولة ، ربما يكون دفعت به الرغبة في فض الناس من حول المرابطين ، وتقوية أصحابه على مدافعتهم إلى أن يمعن في تهجينهم ، وتهجين أعوانهم من الفقهاء والمناصرين لهم بما قد تجاوز أحيانا حدود الحقيقة ، ونذكر شاهدا على هذا المعنى ما وصفهم به من التّجسيم ، فإنه لم يكن منه مبنيا على دارسة لحقيقة تصورهم العقدي.، بل كان ردّ فعل على تصرفاتهم إزاءه وإزاء

---

(٢٣) انظر نفس المصدر : ٢٣٦

(٢٤) نفس المصدر : ٢٤١ .

أصحابه في نطاق ما يمكن أن نسميه بالحرب النفسية المتبادلة بين الطرفين ، وهو ما رواه البيدق في المناسبة التي سماهم فيها بالمجسمين إذ يقول : « قال [أي المهدي] للموحدين : ما يقولون [أي المرابطون] ؟ بعد أن سمع منهم كلاما من عندهم ، قالوا له : لقبونا قال : وكيف لقبوكم ؟ قالوا : يقولون خوارج ، قالوا سبقونا بالقبيح ، لو كان خيرا أحجموا عنه وما سبقونا إليه ، لقّبوهم أنتم ، فإن الله ذكر في كتابه : « فمن اعتدى عليكم فأعتدوا عليه » الآية قولوا لهم أنتم أيضا : المجسمون ، ففعلنا » . (٢٥)

إن المهدي إذا كان قد وفق في تقويم واقعه بما تفطن إليه من عيوب ومفاسد حقيقية في البيئة المغربية نتيجة لاحتكاكه الدّؤوب مع ذلك الواقع ، فإن عنصر المبالغة الذي اشتمل عليه تقويمه سيكون له الأثر السّيء في الأساليب التي اتخذها لمقاومة الفساد وإزالته ، وهو ما سنقف عليه بعد حين .

---

(٢٥) البيدق ــ أخبار المهدي : ٧١

الفصل الثاني
مضامين التغيير

لما عزم المهدي على حركة التغيير كان في ذهنه بديل واضح لما حسبه فسادا ونهض لتغييره ، ويتمثل هذا البديل في مشروع شامل يغطي كامل مظاهر الحياة الفردية والاجتماعية . وإذا كان هذا المشروع لا يحمل من التفاصيل والجزئيات ما نلفيه اليوم في برامج الحركات التغييرية ، فإنّه كان على درجة من الوضوح والتكامل في مضامينه تبوّئه درجة مرموقة بين حركات التغيير الاسلامية. وبصرف النظر عن بعض الفروع والجزئيات في مضامين هذا المشروع فإننا نجده يقوم على دعائم ثلاثة أساسية : مضمون عقدي يعتبر المعين الذي تستلهم منه الثورة كافة مقولاتها وتطبيقاتها، ومضمون منهجي يرسم الطريق الذي تصاغ به الأحكام الشرعية في مختلف جوانب الحياة ، ومضمون سياسي اجتماعي يبيّن الطريق الذي تطبق به تلك الأحكام في المجتمع .

١ ــ **المضمون العقدي** : أقام المهدي هذا المضمون على حقيقة أساسية جعلها محورا وأرجع إليها على سبيل التفريع مجموعة من الحقائق العقدية الأخرى ، وهذه الحقيقة هي حقيقة التوحيد .

إن المتتبع لرسائل المهدي وخطبه وبياناته يجد أن حقيقة التوحيد هي العمود الفقري لثورته في مختلف مستوياتها ، حتى إنّه جعل التوحيد شعارا لتلك الثورة ، فسمّى أصحابه بالموحّدين ، وعرفت دعوته بالدّعوة الموحّدية .

وقد اشتقّ المقام العظيم الذي بوّأه لهذه الحقيقة في دعوته من المقام الأوّل الذي تتبوّأه في الدّين أساسا ، وكذلك ممّا كان يراه من انحراف أهل المغرب عن التوحيد الصحيح كما يبدو في إمرارهم الآيات الموهمة بالتشبيه والتجسيم على ظواهرها ؛ ولذلك فإنه كان دائم الاعلان في خطبه ورسائله أن « التوحيد هو أساس الدّين الذي بني عليه ، وأن فروعه إنما تثبت بعد العلم بثبوته » ،(٢٥) وقد ألف في شرح ذلك وبيانه والاستدلال عليه عدّة رسائل وكتب .(٢٦)

ومن المهمّ أن نلاحظ أن المهدي لم يطرح قضية التوحيد طرحا تصوريا ذهنيا فحسب كما درج عليه الكثير من المتكلمين في شرحهم لهذه الحقيقة ، ولكنّه أعطاها بعدا آخر اجتماعيا وسياسيا حتى أصبحت عنصرا أساسيا في خضم المواجهة السياسية الاجتماعية . وقد لخّص هذين البعدين الأساسين : التصوري ، والسياسي الاجتماعي في مقولة جامعة شرح فيها حقيقة التوحيد قائلا : « التوحيد هو إثبات الواحد ، ونفي ما سواه من إله أو شريك أو وليّ أو طاغوت ، كل ما يعبد سواه يجب نفيه والكفر به ، والتبرّؤ منه » ،(٢٧)

ويقوم البعد التصوري لهذه الحقيقة على التنزيه المطلق للذات الالهية عن المثلية بجميع معانيها . فالله منزّه عن المثلية في العدد ، وهو ما يقتضي وحدة الذات ونفي الكثرة ، فليس لله شريك لا متصل به ، ولا منفصل عنه ، ولا حال فيه ، وإنما له التفرد المطلق في الذات .(٢٨) وهو منزه عن المثلية في الصفات ، فكان لذلك « لا تحدّه الأذهان ، ولا تصوره الأوهام ، ولا تلحقه الأفكار ، ولا تكيفه العقول » .(٢٩) وهو منزه عن التقيد بالمكان والزمان فهو « لا يقال متى كان ،

(٢٥) ابن تومرت ـــ رسالة في أن التوحيد هو أساس الدّين :(٢٧١)
(٢٦) من رسائله في ذلك على سبيل المثال : رسالة في توحيد الباري ، ورسالة في أن التوحيد هو أساس الدّين .
(٢٧) ابن تومرت ـــ رسالة في أن التوحيد هو أساس الدين : (٢٧١)
(٢٨) ابن تومرت ـــ رسالة في العلم . (١٩٢)
(٢٩) ابن تومرت ـــ رسالة في توحيد الباري : (٢٤٠)

ولا أين كان ، ولا كيف كان ، كان ولا مكان ، كوّن المكان ، ودبّر الزمان ، لا لا يتقيد بالزمان ، ولا يتخصص بالمكان »[٣٠] . وهو منزه عن المثلية في الفعل ، فهو « ليس معه مدبر في الخلق ، ولا شريك في الملك » .[٣١]

وقد اتجه المهدي في شرح هذا المفهوم التصوري وجهتين : أولاهما خص بها الخاصّة من العلماء ، واستعمل فيها الاستدلال العقلي الدّقيق ، والمحاكمة المنطقية العميقة .[٣٢] والثانية خص بها عامّة الناس ، وتوخى فيها اليسر ، مكتفيا بالبيان والتوضيح دون الاستدلال كما في قوله : « هو الذي ليس له من خلقه شبيه ، هو الذي ليس له في ملكه شريك ، هو الذي ليس له في عزّته نظير ، هو الذي ليس له في حكمه عنيد ولا مشير، هو الذي ليس له في وحدانيته قرين » ،[٣٣] وكما في قوله مخاطبا أتباعه : « واشتغلوا بعليم التوحيد ، فإنه أساس دينكم ، حتى تنفوا عن الخالق الشبيه والشريك ، والنقائص والآفات ، والحدود والجهات ، ولا تحلوه في مكان ، ولا في جهة ، فإنه تعالى موجود قبل الأمكنة والجهات ، فمن جعله في جهة ومكان فقد جسّمه ، ومن جسّمه فقد جعله مخلوقا ، ومن جعله مخلوقا فهو كعابد وثن » .[٣٤]

ولعلّ المهدي كان له بعض التأثر بالمعتزلة فيما ذهب إليه من هذا التنزيه المطلق الذي أقامه على النفي والسّلب لكلّ ما عسى أن يشتم منه تجسيم أو تشبيه للذات الالهية ، وذلك هو المنهج نفسه الذي اتخذه المعتزلة في شرح الأصل الأوّل من

---

(٣٠) ابن تومرت ــ المرشدة : ٢٤٢

(٣١) ابن تومرت ــ رسالة في توحيد الباري : ٢٤١

(٣٢) انظر تفصيل تلك الأدّلة ومدى عمقها وطرافتها في أطروحتنا عن المهدي بن تومرت : ٢٠٧ وما بعدها .

(٣٣) ابن تومرت ــ رسالة في المعلومات : ٢٠٤

(٣٤) ابن تومرت ــ رسالة إلى الأتباع : ٤ــ٥

أصولهم الخمسة « التوحيد » ،[٣٥] وقد لاحظ ابن تيمية هذا النفس الاعتزالي عند المهدي في مقام الاستهجان للطرفين جميعا .[٣٦]

أما البعد السياسي الاجتماعي في حقيقة التوحيد ، فقد أشار إليه المهدي في المقولة الآنفة الذكر في نفي الولي والطاغوت ، فتلك الاشارة تعني أن الركون إلى رموز من البشر سواء كانوا من أرباب السلطة المعنوية أو السلطة السياسية المادية ، والخضوع إليهم فيما لا يجوز فيه الخضوع إلا لله تعالى ، إنما هو عمل مناف للتوحيد ، ولا يتحقق هذا التوحيد إلا بالتمرّد على هذه الرموز المشاركة لله في استعباد الخلق ، ونفي الاعتراف بها والخضوع إليها ، والتوجّه بالعبودية لله وحده .

ويبدو البعد الاجتماعي والسياسي لحقيقة التوحيد أيضا في ذلك اللقب الذي أطلقه على المرابطين وهو « المجسمون » ، فهو لقب يشير إلى نفي التوحيد عنهم إذ التجسيم نفي للتوحيد الذي يقتضي التنزيه عن الجسمية .

إنّ هذا اللّقب لم يطلقه المهدي على المرابطين باعتبار ما خالط تصوّرهم الالهي من انحراف فحسب ، بل جعله أيضا عنوانا لما كانوا يمارسونه في حق الرعية من ظلم سياسي واجتماعي ، ولذلك فإننا نجده يقرن دوما وصفهم بالتجسيم بممارستهم السياسية والاجتماعية ، وكأنه بذلك يشير إلى أن من مظاهر تجسيمهم انحرافهم في هذه الممارسة ، وهو ما نستشفه من قوله : « باب في بيان طوائف المبطلين من الملثمين والمجسمين وعلاماتهم . جميع علاماتهم ظاهرة منها ما ظهر قبل مجيئهم من (كاكدم) ومنها ما ظهر من أحوالهم وأفعالهم ... والذي ظهر من أحوالهم وأفعالهم ثمان إحداهن أنهم في أيديهم سياط كأذناب البقر ، والثانية أنهم يعذبون الناس ويضربونهم بها ... » .[٣٧] كما نستشفّه أيضا من قوله :

(٣٥) يتبين التشابه بين المعتزلة والمهدي في شرحهما للتوحيد عندما نقارن بين النص الذي ورد في مقالات الاسلاميين للاشعري : ١/٢٣٥ يشرح التوحيد عند المعتزلة ، وبين «رسالة في توحيد الباري ، للمهدي : ٢٤٠

(٣٦) انظر : ابن تيمية ـــ مجموع الفتاوي : ٤٨٨/١١

(٣٧) ابن تومرت ـــ رسالة في بيان طوائف المبطلين : ٢٥٨ـــ٥٩

« .... تفرّغوا لهلاك المسلمين والاعتداء عليهم ، مكن الله منهم واستحلّوا الحرام حتى صار مطعمهم ومشربهم وملبسهم ومسكنهم ومركبهم ، واستحلّوا ذلك كلّه فزادوا به كفرا على تجسيمهم » .[38] ففي هذين النّصين يجعل المهدي ظلم الرعية علامة للتجسيم وعنصرا منه ، أي أنه قادح في التوحيد وناقص له .

وفي مقابل ذلك فإنّ لقب « الموحّدين » الذي أطلقه على أتباعه لم يكن يعني التنزيه في التصور الالهي فحسب ، بل كان يعني أيضا رفض الولاء للمرابطين ، والانضمام إلى جماعة المستجيبين لدعوة المهدي ، المتأدبين بالآداب الاجتماعية التي أشاعها بينهم ، وجعلها قاعدة لتعاملهم ، ولذلك فإننا نجد الدّعوة إلى التوحيد في خطب المهدي ومراسلاته تقترن في الغالب بالدّعوة إلى ملازمة العدل والتواصل والتآخي ، وهو ما يتضمنه قوله في إحدى رسائله : « والذي نوصيكم به تقوى الله العظيم ، والعمل بطاعته ، والاستعانه به ، والتوكل عليه ، واتباع الكتاب والسنة ، وتعليم التوحيد فإنه أصل دينكم وبه تصلح أعمالكم ، والمحافظة على الصلوات في أوقاتها ... وائتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر ، واقطعوا المداهنة وسوء السيرة وجميع عوائد الجاهلية ... » .[39] فالاشارة في هذا النص إلى أن التوحيد هو الذي يصلح الأعمال ، ثم إيراد الأمر بتلك الأعمال الصالحة نستنتج منه أن المهدي يجعل تلك الأعمال ذات الطابع الاجتماعي بعدا من أبعاد التوحيد دون قصر لهذه الحقيقة على مفهومها التصوري المجرّد .

لم تكن حقيقة التوحيد هي العنصر الوحيد في المضمون العقدي لدعوة المهدي ، بل إنه تناول بالبيان والشرح كثيرا من المسائل العقدية الأخرى سواء فيما يتعلق بالألوهية أو بالنبوة أو بالفعل الانساني ،[40] ولكنّه جعل هذه الحقيقة محورا عقديا أساسيا في دعوته ، فكان لها الظهور والصدارة والتأثير في

(٣٨) ابن تومرت ــ رسالة إلى الموحّدين ــ ٩

(٣٩) نفس المصدر : ٨

(٤٠) انظر الباب المتعلق بالآراء العقدية في اطروحتنا عن المهدي ابن تومرت .

مختلف ميادين هذه الدّعوة ، وهو ما جعلنا نقتصر عليها في وصف المضمون العقدي لدعوة المهدي .

٢ ــ **المضمون المنهجي الأصولي** : لقد تقدّم آنفا أن الصّبغة الغالبة على أهل المغرب في الفكر الشرعي كانت صبغة التقليد والاجترار لما ورد في كتب فروع الفقه المالكية من تقريرات فقهية ، وأن الصّلة بين هذا الفكر وبين الأصول النصية من القرآن والحديث قد قطعت أو تكاد ، وهو ما عبر عنه المرّاكشي أوضح تعبير في قوله : « لم يكن يقرب من أمير المسلمين ويحظى عنده إلا من علم علم الفروع ، أعني فروع مذهب مالك ، فنفقت في ذلك الزمان كتب المذهب ، وعمل بمقتضاها ، ونبذ ما سواها ، وكثر ذلك حتّى نسي النظر في كتاب الله وحديث رسول الله ﷺ ، فلم يكن أحد من مشاهير أهل ذلك الزمان يعني بهما كلّ الاعتناء » .(٤١)

وقف ابن تومرت على هذا المنهج « الفروعي » الذي كان سائدا ، وتنبّه إلى مساوئه من خلال احتكاكه بالفقهاء ومناظراته معهم في مناسبات عديدة . ولعلّ تحليل آثار هذا المنهج انتهى به إلى أن من نتائجه السيّئة إلى جانب الجمود وضيق الأفق الفكري ما تفشى في المجتمع وفي سيرة الحكام أنفسهم وسيرة أعوانهم من انحرافات اخلاقية وسياسية ، حيث فقدت الصلة بين النفوس وبين المصادر النصية من قرآن وحديث ، تلك التي لها من قوّة التأثير على النفوس ، والدّفع إلى إصلاحها وتقويمها ما ليس لغيرها من الأقوال الفقهية الجافّة . فلمّا فقدت تلك الصّلة ، ولم يعد القرآن والحديث هما المنهل الأصلي المباشر للنفوس والعقول ، وجد الزيغ طريقه إلى الناس ، فآل الأمر إلى ما آل إليه في البيئة المغربية .

والذي دفع المهدي إلى هذه التحاليل والاستنتاجات هو ما كان تلقّاه في المشرق من ثقافة فقهية تعتمد التأصيل على النصوص منهجا أساسيا ، فقد درس

---

(٤١) المراكشي ــ المعجب : ٢٣٦

كما تقدّم على جلّة من الفقهاء الأصوليين المبرّزين في التفسير والحديث أمثال الغزالي والهرّاسي والشاشي . ولم يكن يتلقى على هؤلاء علمهم المؤصّل فحسب ، بل كان يتلقى منهم أيضا روحا ثورية منهجية تنتصر لمنهج التأصيل ، وترفض منهج التقليد والفروع ، وهو ما يبدو جليا في الحملة العنيفة التي قام بها الغزالي على التقليد في كتابه الإحياء ،(٤٢) كما يبدو أيضا في المنهج الذي توخّاه الكياالهرّاسي في كتابه « أحكام القرآن » الذي قال في خطبته : « رأيت مذهب الشافعي رضي الله عنه وأرضاه أسدّ [المذاهب] وأقومها وأحكمها ... ولم أجد لذلك سببا أقوى وأوضح وأوفى من تطبيقه مذهبه على كتاب الله تعالى ... ولما رأينا الأمر كذلك ، أردت أن أصنف في أحكام القرآن كتابا أشرح فيه ما انتزعه الشافعي رضي الله عنه من أخذ الدّلائل في غوامض المسائل ، وضممت إليه ما نسجته على منواله ، واحتذيت فيه على مثاله على قدر طاقتي وجهدي » .(٤٣)

فلمّا تكاملت في نفس المهدي هذه الثقافة المنهجية التي تكوّن عليها ، مع ملاحظة المساوي التي أدّى إليها منهج الفروع السائد بالمغرب ، عزم على القيام بثورة منهجية في الفكر الشرعي ، وكان مضمون تلك الثورة أحد المضامين الأساسية في حركة التغيير التي قام بها .

يقوم التغيير المنهجي على فكرة أساسية هي الرّجوع الأساسي والمباشر إلى أصول الدّين المتمثّلة في نصوص القرآن والحديث : دراسة ، وتفهّما ، واقتباسا للأحكام الشرعية ، واستلهاما لجميع أنواع السلوك ، حتّى تكون هذه الأصول النصية هي المحرّك المباشر الذي يحرّك الفكر والسلوك في المجتمع . وقد بذل المهدي جهدا كبيرا في الانتصار لهذا المنهج وإنفاذه بين الناس ، وسلك في ذلك أساليب متعدّدة ترجع كلّها إلى طريقتين أساسيتين : طريقة نظرية استدلالية ، وطريقة عملية تطبيقية .

---

(٤٢) انظر : الغزالي ـــ الاحياء : ٣٨/١،٥٠
(٤٣) الكيا الهرّاسي ـــ أحكام القرآن : ٢٠/١

أمّا الطريقة النظرية الاستدلالية ، فيبدو أنّه كان متجها بها إلى الخاصّة من العلماء ، وقصد فيها إلى شرح المنهج الأصولي ، والاستدلال عليه ، وبيان فساد منهج الفروع وما يؤدّي إليه من الأخطاء . وقد دوّن على هذه الطريقة مجموعة من الرسائل المهمّة ، منها رسالة أعزّ ما يطلب ، ورسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل ، ورسالة في أصول الفقه .

وفي هذه الرسائل كرّس المهدي جهده في البرهان على أن أصل الدّين الذي تؤخذ منه الأحكام إنما هو القرآن والحديث وما يرجع إليهما فحسب ، وأن كلّ ما سوى ذلك مما يعتبره بعض الناس أصلا كالظن والقياس وخبر الواحد لا يصلح أن يكون أصلا . كما كرّس جهده في بيان كيفية استخلاص فروع الأحكام من هذا الأصل ، وبيان العلاقة الصّحيحة التي ينبغي أن تكون بين الأصل والفرع حتى لا ينقلب الأصل فرعا والفرع أصلا . ولقد لخّص المباحث التي تناولها في هذه القضية في قوله : « أما الأصل فتتعلق به أربعة عشر فصلا : أحدها معرفته وحقيقته ، والثاني الطريق إلى إثباته ، والثالث هل هو منحصر أم لا ، والرابع الدليل على انحصاره والخامس معرفة الفرع ، والسادس إثباته ، والسابع انحصاره ، والثامن الدليل على انحصاره ، والتاسع استحالة ثبوت فرع دون أصل ، والعاشر استحالة ثبوت أصل دون فرع ، والحادي عشر تعلق معرفة الفرع بمعرفة الأصل وتعلق معرفة الأصل بمعرفة الفرع والتلازم بينهما في معرفة جميعهما بمعرفة أحدهما ، والثاني عشر استحالة ثبوت فرع واحد عن أصلين متناقضين ، والثالث عشر استحالة ثبوت أصل واحد لفرعين متناقضين ، والرابع عشر الفرق بين الأصل والأمارة » .[٤٤]

---

(٤٤) ابن تومرت — اعز ما يطلب : ١٧—١٨

وحقيقة الأصل كما قرّرها هي أنه « كلّ ما ثبت من السمع الذي هو الكتاب والسنة والاجماع بالأصل المقطوع به وهو التواتر » .(٤٥) وهذه الأصول ترجع في مظاهرها الثلاثة إلى أصل واحد تنحصر فيه وهو « أمر الله ونهيه ، وهما في الحقيقة الأصلان اللّذان بهما تثبت الأحكام ، وعليهما يترتب التكليف » .(٤٦) وفيما عدا الأمر والنهي الالهيين الثابتين بالتواتر لا يصلح أي شيء لأن يكون أصلا للأحكام لا العلم الظني ، ولا القياس ، ولا خبر الآحاد .(٤٧)

وحقيقة الفرع هي أنه الحكم الالهي المتعلق بأفعال المكلفين ، والمتمثل في الأقسام الخمسة : المحتوم والمحظور والمندوب والمكروه والمباح ، وهذا الفرع محصور في الفعل الذي هو مقتضى الأمر،والترك الذي هو مقتضى النهي . والأصل والفرع متلازمان لأن كلّا من الأمر والنهي الالهيين يقتضيان الفعل أو الترك، فلا أصل إذا إلا وله فرع ، ولا فرع إلا وله أصل ، كما أنهما متجانسان ؛ فأصل الأمر لا ينشأ عنه إلا الفعل الذي يجانسه ، وأصل النهي لا يصدر عنه إلا الترك الذي يجانسه أيضا .(٤٨)

إن كلّ ما ورد من البيانات والاستدلالات في تقرير الأصل والفرع والعلاقة بينهما ، إنما قصد منها المهدي إلى إثبات أن فروع الشريعة من الأحكام المختلفة لا يمكن أن تكون صحيحة مقبولة إلا إذا أخذت مباشرة من الأصول النصية من القرآن والحديث ، فهما الأصل الوحيد الذي ينبغي أن ترجع إليه كل الأحكام ، والذي ينبغي أن يكون موجها لكلّ أنواع السلوك .

وأما الطريقة العملية التطبيقية فتتمثل فيما قام به المهدي من تنشيط دائم لدراسة القرآن والحديث ، فقد جعل دراستهما أساسا في الجانب التربوي من دعوته

---

(٤٥) نفس المصدر : ١٨

(٤٦) نفس المصدر : ١٩

(٤٧) انظر تفصيل ذلك في أطروحتنا عن المهدي بن تومرت : ٢٩٣ وما بعدها

(٤٨) انظر التفاصيل في نفس المصدر : ٣٢٨ وما بعدها

حيث أخذ أصحابه بحفظ أجزاء منهما أخذا صارما .[٤٩] وقام بتعليمهم مجموعة من الآيات والأحاديث خاصة تلك التي تتعلق بالعبادات وبالجهاد ، وألف مختصرين لاثنين من أهمّ مدونات الحديث هما : مختصر الموطأ ، ومختصر مسلم ، اقتصر فيهما على نصوص الأحاديث وحذف الأسانيد ، تسهيلا لشيوعهما بين العامّة من الناس حفظا وتداولا .

وإلى جانب هذا التنشيط لدراسة الأصلين ، وإعادة الاعتبار إليهما عند الناس حفظا وفهما كان المهدي في تآليفه وخطبه وتقريراته العلمية يعمد دوما الى الاستشهاد بالقرآن والحديث في الحجاج والاقناع وفي بناء المعاني والأفكار ، سواء كان ذلك في الخطاب السياسي أو في الخطاب التربوي العلمي .

وقد بقيت لنا من مؤلفات المهدي الفقهية رسالة في الصلاة يظهر فيها بوضوح المنهج الأصولي الذي دعا إليه، حيث كان يقرّر الأحكام بإسنادها دوما إلى أدلتها النصية ، معرضا عن ذكر الأقوال والاختلافات المأثورة عن الفقهاء إلا في القليل النادر حينما يرجح وينقد بناء على النّص بحسب دلالته وووروده .

وفي هذه الرسالة نلمح أن المهدي كان يقصد قصدا في تقريره إلى إبراز منهج التأصيل ، حيث جعل همّه ربط القاعدة أو الحكم بالمدرك النصي ، موضحا كيفية ذلك الربط ومستنداته . وهذا العمل يدلّ على أن له هدفا وراء الهدف الفقهي ، وهو إظهار أنموذج في الفقه المؤصّل يكون مثالا يحتذيه الفكر الشرعي بالمغرب ، بل إننا نجده يفصح أحيانا عن قصده هذا تصريحا كما في قوله في آخر حديثه عن الغسل : « فهذه جملة قواعد الغسل من الجنابة ، وما يتفرع عنه على اختصار تفاريعه ، وإنما القصد الاشارة إلى ما يتعلق بالقواعد والأصول التي تبنى عليها » .[٥٠]

---

(٤٩) انظر : ابن القطان ـــ نظم الجمان : ١٢٧،٢٧

(٥٠) ابن تومرت ـــ كتاب الصلاة : ٤٢ــ٤٣

بهاتين الطريقتين في التأصيل : النظرية والعملية ، حاول المهدي أن يرسي منهج التأصيل في بناء الأحكام ، وأن يحلّه محلّ منهج الفروع الذي كان سائدا بالمغرب ، وقد اتخذ من هذا التغيير المنهجي واحدا من أهمّ محاور التغيير في دعوته الشاملة .

٣ ـ **المضمون السياسي الاجتماعي** : لقد كان التغيير السياسي والاجتماعي هدفا من الأهداف الرّئيسية في حركة ابن تومرت ، إلا أن البديل الذي أراد أن يقيمه مقام ما كان واقعا لم نجد له في آثاره المكتوبة مضمونا مقرّرا على وجه الضبط والوضوح كما وجدنا ذلك في المضمون العقدي والمنهجي ، ولذلك فإننا سنتجه في سبيل تبيّن ملامح هذا المضمون إلى تلك الانتقادات التي كان يوجّهها إلى المرابطين في تصرفاتهم السياسية والاجتماعية ، كما أننا سنتّجه إلى التجربة العملية التي قام بها المهدي في إنشاء مجتمع من الأتباع والمناصرين بناه على قواعد أساسية واجتماعية تساعد في استنتاج رؤاه في هذا المجال .

من خلال هذين المعطيين نتبيّن أن البديل السياسي والاجتماعي الذي كان يسعى لاقامته يتمثل في مجموعة من العناصر أهمها العناصر التالية :

أ ـ قيام الحكم على الشورى : كثيرا ما آخذ المهدي حكّام المرابطين على ما كانوا يمارسونه من طغيان واستبداد ، كما كان كثيرا ما يؤاخذهم باتخاذهم فئة معيّنة من الفقهاء مرجعا وحيدا في التعرف على ما يجري في الواقع الاجتماعي ، ممّا أدّى الى استغلال هذه الفئة لموقعها ، ونقل الواقع مزيفا إلى الأمير قضاء للمآرب وطلبا للمزيد من الحظوة . وقد بين المهدي هذه المعاني كلّها لعلي بن يوسف في جمع من الفقهاء لما جمعهم لمناظرته واستبيان مطالبه ، حيث أجاب الفقهاء الذين دافعوا عن الأمير فيما وجّه إليه المهدي من المآخذ قائلا : « إنه مغرور بما تقولون له وتضرّونه به ، مع علمكم أن الحجّة عليه متوجهة ، فهل بلغك يا قاضي أن الخمرة تباع جهارا ، وتمشي الخنازير بين المسلمين ، وتؤخذ أموال اليتامى ؟» .[٥١]

---

(٥١) ابن خلكان ـ الوفيات : ٥/٤٩

ولما شرع المهدي في تأسيس نواة للدولة الموحدية بعدما انضمت إليه مجموعة كبيرة من القبائل ، واستجاب لدعوته جموع من النّاس ، أتيحت له الفرصة لكي يقيم نظاما شوريا في الحكم ، مما يدلّ في ظاهره على أن الرجل كانت فكرة الشورى تشغل ذهنه ، وكان يعتبرها عنصرا أساسيا في المضمون السياسي للدولة المرتقبة .

يتمثل هذا النظام في إقامة ثلاثة مجالس استشارية مترتبة حسب أهميتها في المشورة :

فالمجلس الأوّل سمّاه « مجلس العشرة » ويشتمل على عشرة من الرجال عينهم المهدي من خيرة أصحابه ، والسابقين إلى نصرته والانضمام إليه .

والمجلس الثاني سمّاه « مجلس الخمسين » ، وهو مجلس يشتمل على خمسين رجلا يمثلون مختلف القبائل التي انضمّت إلى دعوته ، إلى جانب أعضاء مجلس العشرة .

والمجلس الثالث سمّاه « مجلس السبعين » ، وهو مجلس يشتمل على سبعين رجلا ، من بينهم أعضاء مجلس الخمسين ، وعشرون آخرون يمثلون قبائل أخرى .[٥٢]

ولا نعلم شيئا عن تعيين أعضاء هذه المجالس ، إلّا أنه من الراجح أن يكون المهدي هو الذي يعينهم بحسب إخلاصهم للدّعوة كما أشار إليه ابن القطان ،[٥٣] وبحسب مقامهم في قبائلهم حيث يقول ابن القطان أيضا : « انعقد لهم من البرّ والتكرمة ما أنهضهم إلى أن تسمع بقية عوامهم منهم وتطيع » .[٥٤]

---

(٥٢) انظر تفصيلا لهذه المجالس بأسماء أعضائها في : ابن القطان ـــ نظم الجمان : ٢٩ وما بعدها ، ٧٦ وما بعدها ، وأبو القاسم المصري ـــ المقتبس من الانساب : ٤٠ وما بعدها

(٥٣) ابن القطان ـــ نظم الجمان : ٧٦ ، ويفهم منه أن التعيين كان بحسب الأولوية في الاستجابة للدعوة .

(٥٤) نفس المصدر : ٨١

ومهمّة هذه المجالس إبداء الرأي في سياسة الجماعة الجديدة ، والمداولة في المشاكل التي تطرح عليها ، ويتحدّد دور كلّ مجلس بحسب أهمية القضايا المطروحة ، قال ابن القطان في ذلك : « كانوا إذا قطعوا الأمور العظام يخلون بالعشرة لا يحضر معهم غيرهم ، فإذا جاء أمر أهون أحضروا الخمسين ، فإذا جاء دون ذلك أحضروا السبعين رجلا ، وفيما بدون ذلك لا يتأخر أحد ممّن دخل في أمره رضي الله تعالى عنه » .(٥٥)

ولا نعرف ما إذا كان المهدي قد أقام هذه المجالس لمجرّد الاستشارة فحسب ، أو أنّه كان يلتزم بقراراتها لا يتعدّاها ، إلا أننا يمكن أن نعتبرها في كلا الحالين تجربة طريفة في الحكم تشكّل عنصرا من عناصر المضمون السياسي في الدّعوة الموحدية .

ب ــ العدل والمساواة : لطالما آخذ المهدي الحكام المرابطين على إخلالهم بالعدل بين الناس والمساواة بينهم ، وممارستهم لمحاباة الأقارب ، والأتباع ، وظلم الضعاف من الرعية وابتزاز أموالهم ، وقد كان شديد التركيز على ذلك ، دائم التشنيع له .

ومن أقواله في ذلك مما يتعلّق بالمحاباة في المعاملة : « فإذا رأوا مجسما سفيها مضيعا ، على الفجور والخمور مصرا ، أو قاطعا للطريق سفاكا ، أو عاصيا فاجرا ، أو متهاونا بالدين ، مستخفا بالحق قربوه ورفعوه وأكرموه لفعله مثل أفعالهم ، وسلوكهم لسبيلهم » .(٥٦)

ومن أقواله في ظلم الضعاف من الرعية : « استباحوا أكل أموال الناس بالباطل ، وأخذ أموال اليتامى والأرامل ، وتمالوا كلّهم على ذلك ، وتعاونوا عليه فرحين مسرورين » .(٥٧)

---

(٥٥) ابن القطان ــ نظم الجمان : ٨١

(٥٦) ابن تومرت ــ الرسالة المنظمة : ١٠٧

(٥٧) نفس المصدر : ١٠٦

وقد كان كثير الاشارة إلى ما كان يمارسه الحكام من حيف في توزيع الثروة ، حيث يظفر بمعظمها الطبقة الحاكمة ، ومن في ركابهم من المعينين لهم من علماء السّوء وغيرهم ، وتبقى جموع غفيرة من عامّة الناس في الخصاصة والفقر(٥٨) .

وبإزاء هذه المؤاخذات الحادّة للمرابطين على مجانبتهم للعدل لا نظفر بشيء ذي بال عن السياسة التي كان يتبعها المهدي في أتباعه لمّا كوّن منهم مجتمعا صغيرا ، وفيما تذكر بعض الروايات التاريخية أنّه كان يسلك مسلك القسوة والعنف مع كلّ من يعارضه أو يشك في ولائه ،(٥٩) فإننا نجده من خلال خطبه ووصاياه لأتباعه ، وبعض تصرفاته التي ذكرها المؤرخون يؤكّد تأكيدا بالغا على قيمة العدل ، وردع البغاة الظالمين ، وتوزيع الأموال بحسب قانون الشرع .

ومن ذلك ما جاء في إحدى رسائله من خطاب لأتباعه قال فيه « واجتنبوا المحارم ، وردّوا المظالم ، وتحاللوا وتغافروا فيما بينكم يغفر الله لكم ... ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ، ولا تخونوا ولا تغدروا ... » .(٦٠) ويبدو أنّه وضع تعازير مشدّدة يسلّطها على كلّ من تجاوز هذه القواعد في نطاق المجتمع الذي أنشأه ، وسوّلت له نفسه الاعتداء على أحد أفراد هذا المجتمع بأي نوع من أنواع الاعتداء .(٦١)

وقد كان حريصا على جمع الزكاة من أغنياء أتباعه وتوزيعها على الفقراء منهم .(٦٢) كما كان حريصا شديد الحرص على توزيع الفيء بينهم على وجه العدالة وعلى قسمة الأرض التي يقع الاستيلاء عليها على كافتهم محذّرا إيّاهم التحذير الشديد من الخيانة في مال الغنيمة (الغلول) ، وممّا قاله في ذلك : « وإياكم

(٥٨) انظر نفس المصدر : ١٠٧ .
(٥٩) انظر أعلاه ص : ٤٧
(٦٠) ابن تومرت — رسالة إلى الأتباع : ٥
(٦١) انظر : ابن القطان — نظم الجمان : ٧١
(٦٢) انظر : نفس المصدر : ١٢٧

والغلول ، فإن الغلول عار وشنار على أهله يوم القيامة ، وأقسموها على موافقة الكتاب والسنة ، ولا تغيّبوا منها قليلا ولا كثيرا » .[٦٣] وقد ألّف في الغلول رسالة تحذّر منه ، وتبيّن ما جاء فيه من وعيد شديد ،[٦٤] كلّ ذلك خوفا من أن تكون الغنائم سبيلا إلى تضخّم الثروة عند البعض فيؤدّي إلى تفاوت مجحف .

ج ـــ حرية الرأي : من أشدّ الانتقادات التي وجّهها المهدي الى سياسة المرابطين شجبه لما رآه منهم من معارضة عنيفة لكلّ رأي سياسي أو علمي يخالف آراءهم ، فكلّ من سلك في الفكر والتعبد مسلكا غير مسلكهم « قالوا له ضللت وخرجت من الدّين ، ونسبوه إلى البدعة ... وقد أهانوا كثيرا من الناس وعذبوهم على أديانهم ، ومنهم من قتلوه على دينه بعد التعذيب ليعتبر غيره ... ورأوا أن جميع أفعالهم سنة ودين ، وكلّ من خالف أفعالهم خارج عن الدّين ، ضال عندهم » .[٦٥]

إنّ هذا الشجب لقمع الآراء المخالفة يوحي بأنّ المهدي ينادي بحريه الرّأي ، ويرى تعدّد وجهات النظر في العلم والسياسة أمرا إيجابيا . وإذا كانت الثقافة التي تلقاها من المشرق والتي تقوم على النقد والمقارنة تفضي إلى هذه النتيجة ، وإذا كانت تلك المجالس الشورية التي أقامها تعطي لهذا الشجب مصداقية ، فإننا على الصعيد العملي التطبيقي لا نعرف مدى ما كانت حرية الرّأي العلمية والسياسية مبدأ مطبقا في المجتمع الموحّدي الصغير الذي أنشأه المهدي ؟

د ـــ التآخي والتناصر : أولى المهدي عناية بالغة لمبدإ التآخي والتناصر بين أفراد المجتمع الذي أسّسه ، وجعل ذلك إحدى المهام الأساسية في عمله اليومي ،

---

(٦٣) ابن تومرت ـــ رسالة إلى الأتباع : ٥ . وانظر : ابن الخطيب ـــ الحلل الموشية : ٨٢

(٦٤) وردت في مجموع أعزّ ما يطلب بعنوان « كتاب الغلول والتحذير منه وما جاء فيه » ، ص ٣٤٧ وما بعدها .

(٦٥) ابن تومرت ـــ الرسالة المنظمة : ١٠٦ ـــ ١٠٧ .

فكان هذا المبدأ أحد العناصر البارزة في المضمون الاجتماعي لدعوته . وقد كرّس هذا المبدإ في اتجاهين اثنين :

الأوّل اتجاه تربوي تلقيني تمثل فيما كان يتوجّه به إلى أصحابه وأتباعه في خطبه ومراسلاته من أوامر بالتآخي والتواصل ، والتناصر على الحق وعلى مدافعة الباطل والفساد ، ومما جاء في ذلك قوله « ... وتعاونوا على البرّ والتقوى ، ولا تعاونوا على الاثم والعدوان ، وائتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر ... وتواصلوا فيما بينكم ولا تقاطعوا وتحابوا ولا تدابروا ، واتفقوا ولا تختلفوا ، وتطاوعوا ولا تنازعوا » (٦٦) .

والثاني اتجاه عملي تمثّل فيما درج عليه من عقد المؤاخاة بين القبائل والأفراد تأسيا في ذلك بما قام به الرسول ﷺ من المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار ، وقد أورد أبو القاسم المصري قائمة مطولّة بأسماء من آخى بينهم المهدي (٦٧) ربطا للمودّة ، وتسهيلا لاقامة العلاقات الاجتماعية السليمة .

هـ ــ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر : جعل المهدي هذا المبدأ من أهمّ المبادئ الاجتماعية السياسية ، حتّى إنّه يشبه أن يكون قد اعتبره جزءا من العقيدة ، فقد عبّر عنه بالقيام بأمر الله ، وقال فيه : « القيام بأمر الله واجب ، وأنّه على الفور لا يجوز فيه التأخير » (٦٨) ، ورفعه إلى درجة الوجوب العيني إذ يقول : « إنّ الفساد يجب دفعه على الكافة ، وان الفساد لا يجوز التمادي على قليله وكثيره » .(٦٩)

وكما يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبا في المجال الاجتماعي بين الناس ، فإنّه واجب مؤكّد في المجال السياسي المتمثل في مقاومة السلطان الجائر ،

---

(٦٦) ابن تومرت ــ رسالة الى الموحّدين : ٨ــ٩

(٦٧) انظر : أبو القاسم المصري : المقتبس من الانساب : ٣٨ وما بعدها

(٦٨) ابن تومرت ــ كتاب القواعد : ٢٥٦

(٦٩) نفس المصدر والصفحة .

فقد « أجمعت الأمّة قاطبة خلفها وسلفها على أنّ الظالم لا يعان على ظلمه ، ولا يجوز طاعة في معصية الله، لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق لما رواه عبد الله بن عمر عن النبيء ﷺ أنه قال : على المرء السمع والطاعة ما لم يؤمر بمعصية ، فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة ، إلى غير ذلك من الأخبار الصحيحة مما يطول تتبعها ، وتحريم طاعة المخلوق في معصية الله معلوم من دين الامة ضرورة » .(٧٠)

وعلى الصعيد العملي فإن المهدي اتخذ من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سيرة يومية في حياته ، وذلك ما مرّ بيانه في رحلة عودته من المشرق ، وهو ما درج عليه في المستوى السياسي إلى حين وفاته . وكلّ من التنظير لهذا المبدإ والتطبيق له يبرزان المكانة التي يحتلّها في البديل الاجتماعي والسياسي الذي يطرح على البيئة المغربية .

و ــ التقشف ونبذ الترف : لم يكن التقشف والزهد والتقلّل من الدّنيا سيرة ارتضاها المهدي لخاصّة نفسه فحسب ، ولكنّه كان يريد أن تصبح تلك القواعد سيرة للمجتمع كافة ، فكانت الدّعوة إلى التقشف ونبذ الترف من العناصر الأساسية في المضمون الاجتماعي لحركته التغييرية .

ونلمح مبادئ هذه الدعوة فيما كان المهدي يؤاخذ به المرابطين وأتباعهم من إسراف وترف حيث يقول في إحدى رسائله : « يجمعون الحرام ، ويتمتعون بالسحت ، حتى اعتادوا الاسراف والتبذير في اللّذيذ من الطعام ، والرّقيق من الثياب ، والخيل المسومة » .(٧١)

وفي مقابل ذلك فإنّه كان دائم الدّعوة لأصحابه كي يسلكوا مسلك التقشف ، ويعرضوا عن زخرف الدّنيا ومغرياتها وملاذّها ، فكثيرا ما كان يردّد

(٧٠) ابن تومرت ــ رسالة إلى الأتباع : ٢

(٧١) ابن تومرت ــ الرسالة المنظمة : ١٠٦ .

مخاطبا أتباعه : « .... لا تبذّروا ولا تسرفوا ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل »[٧٢] ، وممّا خاطبهم به في هذا السياق قوله : « ولا تغترّوا بالدّنيا فإنها فانية وكلّ من عليها فان ... واحذروا من مكرها وتقلّب أحوالها لا تدوم على حالها ، تكدّر نعيمها ، وتنغّص لذاتها » ،[٧٣] وحتى يكون هذا الدّرس بليغا شديدا الوقع في النفوس جمع المهدي ذات يوم مغنما غنمه أصحابه وقد أعجبتهم كثرته فأحرقه وخطب فيهم قائلا : من كان يتبعني للدّنيا فما له عندي إلّا ما رأى ، ومن تبعني للآخرة فجزاؤه عند الله تعالى .[٧٤] وكان على الصعيد العملي يرعى الأتباع ويراقبهم في مآكلهم وملابسهم ، وكان يأخذهم « بالاقتصار على القصير من الثياب ، القليل الثمن » .[٧٥]

إن ما أوردناه آنفا في مضمون الثورة التغييرية التي نهض بها ابن تومرت لم يشمل كلّ ما وضعه الرجل من عناصر في مضمون هذه الثورة ، ولكنه يمثل فقط الخطوط الأساسية للمشروع الذي أراد تنزيله على الواقع ، ويحدّد المسار الذي رأى أن الحياة العقدية والسياسية والاجتماعية ينبغي أن تسير عليه .

وإذا كان هذا المضمون تختلف عناصره إجمالا وتفصيلا ، وعفوية وضبطا ، فإنه في عمومه يعبّر عن وضوح في الهدف الذي من أجله قام صاحبه بحركة للتغيير ، ويدلّ على أنّ هذه الحركة إنما هي عمل واع بصير بما يريد أن يرفع من الواقع معلّلا بالأسباب ، وبما يريد أن ينزّل معلّلا بالأسباب أيضا .

وإلى جانب ذلك فإن هذا المضمون يتصف بالشمول والتكامل ، حيث غطّى الجوانب المهمّة في الحياة الفكرية والسياسية والاجتماعية ، وتكامل فيه الأساس

---

(٧٢) ابن تومرت ــ رسالة إلى الأتباع : ٥

(٧٣) ابن تومرت ــ رسالة إلى الموحدين : ٩

(٧٤) انظر : ابن خلكان ــ الوفيات : ٥٤/٥

(٧٥) ابن الاثير ــ الكامل ــ ٢٩٦/٨

العقدي الذي يمثّل الملهم الأساسي الذي يوجّه سائر التوجهات ويرسم الاطار العام للحركة ، مع الأساس المنهجي الذي يرشد الى كيفية الاستلهام من النبع العقدي لصياغة حلول واقعية لنوازل الحياة ، مع الأساس السياسي والاجتماعي الذي يصنع الاطار الذي فيه وبه يقع تنفيذ تلك الحلول لتصبح حياة للناس .



الفصل الثالث
منهج التغيير

تمهيد :

إن المنهج الذي تنتهجه الحركات الاصلاحية في التغيير عامل أساسي في مآل هذه الحركات إلى النجاح أو إلى الفشل ، وهو لا يقلّ في ذلك أهمية عن عامل المضمون الذي يبشّر بالاصلاح . وإنّ التاريخ ليحمل لنا أنباء حركات كثيرة بشّرت ببدائل ذات قيمة كبرى في معيار الحقّ والخير ، ولكنها أخفقت في مهمّة التغيير التي هدفت إليها بسبب المناهج غير الموفقة التي سلكتها في تعاملها مع الواقع الذي أرادت تغييره .

وذلك سببه أن موضوع التغيير في حركات الاصلاح هو الانسان ، والانسان كائن ذو أبعاد متعدّدة ، فهو ذو بعد نفسي روحي ، وبعد عقلي منطقي ، وبعد مادي ، وبعد فردي ، وبعد اجتماعي ، وهذه الأبعاد تمثّل شبكة من العلاقات تبلغ في تداخلها وتعقيدها درجة لا يستطيع معها العقل استيعابها وضبط قوانينها وقواعدها. ويصنع هذا التشابك في العلاقات واقعا في حياة الانسان يستحكم في النفوس ، ويسيطر على العقول ، تدعّمه غريزة الإلف والعادة ، وترسّخه عاطفة تقديس الموروث من الآباء والأجداد .

إن الواقع الإنساني يكتسب صفة التشبث بالبقاء، ويصبح متأبيًا على التحوّل والتبدل والتّغيير بيسر وطوعية ولذلك فإن العمل على تغييره وتحويله يكون عملا صعبا يستلزم أدبا خاصا من عناصره الأساسية استيعاب العلاقات المتشابكة بين أبعاد الكيان الانساني ، والوقوف على طبيعة تلك العلاقات ، وتبيّن المسالك التي سيطرت منها على النفوس ، كلّ ذلك في سبيل رسم خطّة يقع بها تحويل الواقع ، وتلك الخطة هي منهج التغيير .

إنّ منهج التغيير هو خطّة لإزالة واقع قديم وتنزيل واقع جديد ، وهو لذلك ثمرة لجدلية بين عناصر ثلاثة : واقع معاش ، وبديل منزّل ، وعقل مشرف . فالعقل يستوعب الواقع المعاش تركيزا على البناء النفسي والعقلي والاجتماعي للمجموعة مناط التّغيير ، حتى يتوصّل إلى إدراك المسالك التي استحكم بها الواقع في النفوس فيما إذا كانت اقتناعا ذاتيا ، أو عادة وتقليدا ، أو جهلا بالحقيقة ، أو قهرا سياسيا . وحينئذ يشرع في بناء الكيفية الملائمة التي يتم بها حمل العقول والنفوس على التخلّي على ما استحكم فيها تصورا وسلوكا من قناعات وعادات، وإحلال القناعات وأنماط السلوك في المشروع الجديد محلّها ، وقد تنتهي هذه الكيفية بحسب طبيعة اسحكام الواقع ، وبحسب طبيعة النفوس والعقول في التقبّل إلى ضرب من التربية الروحية والعقلية ، أو ضرب من الدّعوة السياسية الدّعائية ، أو ثورة عسكرية مسلّحة .

ومن البين أن منهج التغيير يقوم على جانبين متكاملين : جانب هدمي يتعلق بانتزاع الواقع المعاش ، وجانب بنائي يتعلق بإثبات المقولات وأنماط السلوك في البديل المطروح . والتأدّي من الهدم إلى البناء عنصر من أدقّ العناصر وأعوصها في بنية المنهج ، فمجرّد هدم القديم لا يؤدّي حتما إلى ثبوت الجديد المراد ، بل إنّ مقولات وأنماطا سلوكية مغايرة للبديل المراد أو مناقضة له قد تجد طريقها إلى العقول والنفوس التي هدمت فيها أركان القديم ، وحينئذ يحدث ما يعرف بانحراف الحركات

والثورات ، وهو الدّاء الذي كثيرا ما أصاب حركات الاصلاح وثورات التّغيير ، وربما كانت ثمرته وضعا واقعيا جديدا أكثرا مرارة من الوضع القديم .

ولذلك فإنّ النابهين من المصلحين وروّاد التغيير يتخذون من الأساليب والطرق ما من شأنه أن يعصم مسيرة حركاتهم من السقوط في نقيض مرادهم ، والانحراف عن معالم المشروع الذي يبشرون به . ولعلّ من أهمّ تلك العواصم أن يُصاغ الهدم بكيفية لا تؤدّي إلا إلى البديل المراد دون غيره ، وذلك بأن يكون انتزاع الأوضاع المهدومية مقرونا بالأسباب التي من أجلها هدمت فيستقرّ في النفوس أن كلّ بديل إذا ما كان مؤديا إلى تلك الأسباب التي من أجلها هدمت الأوضاع القديمة فإنه يكون مرفوضا وبالتالي لا يقبل إلا البديل السليم من تلك الأسباب . ومن تلك الأسباب أيضا أن لا يكون فاصل زمني قاطع بين عملية الهدم وعملية البناء ، بل يكون الجدل قائما بينهما في كلّ آن ، فلا تنزع مقولة إلا وتنزّل مقولة منزلتها ، ولا سلوك إلا ويرسّخ سلوك مكانه . ولقد تجلّى هذا الأدب التغييري بشكل رائع في التجربة النبوية في تغيير مجتمع الجاهلية إلى مجتمع الايمان ، حيث كان انتزاع الشرك لا يؤدّي إلا إلى حقيقة التوحيد ، وانتزاع عادة التنافر والتعادي إلا إلى التآخي والتصافي ...

يبدو مما تقدّم أن منهج التغيير لا يقلّ في أهميته في الحركات الاصلاحية عن البديل نفسه ، وأن هذا المنهج قد يؤول بالتجربة كاملة إلى الفشل الذريع إذا لم تكن بنيته قائمة على استيعاب دقيق للكيفيات التي تستقرّ بها الأوضاع الواقعية وتسيطر بها على النفوس وعلى الطبيعة النفسية والعقلية والاجتماعية للمجموعة التي استقرّت فيها تلك الأوضاع ، وعلى توحيد وثيق بين عمليتي الهدم والبناء حتى يكون الهدم مصاغا بحيث لا يؤدّي إلا إلى ثبوت البديل المراد .

والمهدي بن تومرت في تجربته التغييرية لم يكن عشوائيا فوضويا، بل رسم منهجا تغييريا واضح المعالم ، فعلى أي أساس اختار ذلك المنهج ؟ وما هي عناصره ؟

أولاً ـــ تقويم الواقع من أجل المنهج:

يمكن القول إن ابن تومرت انتهى الى المنهج الذي انتهى إليه في التغيير بعد دراسة للواقع المغربي وقف فيها على الكيفية التي بها كانت عناصر الفساد تصورا وسلوكا مستحكمة في ذلك الواقع .

فقد أنفق أربع سنين كاملة ـــ وهي التي استغرقتها رحلة عودته ـ في حوار مستديم مع الأوضاع المغربية عبر ما التزمه من أمر بالمعروف ونهي عن المنكر في حركة دائبة لا تعرف الوقوف ولا الوهن .

وشمل ذلك الحوار كلّ مجالات الواقع ومظاهره . فقد كان يلتقي بالعامّة من الأمّة في الأرياف والقرى والمدن ينهى عن مظاهر الفساد من فسق وخمر وسفور في الشوارع والأسواق ، ويلقي دروس العلم في المساجد لتنوير العقول ورفع الجهل بالشريعة عقيدة وسلوكا . كما كان يلتقي بالفقهاء والعلماء يناظرهم في مسائل العلم ، ويباحثهم في أمر الدّعوة في جموع الناس ، وفي مواقفهم من الأمراء والحكام . كما كان يلتقي بالولاة في المدن ، وبأمير الدولة نفسه وحاشيته في عاصمة الدّولة فيعظهم ، ويصارحهم بفساد سياستهم في الرّعية ، وخلل حكومتهم في تطبيق الشريعة في المجتمع .

إن هذا الوقوف الطويل على الوضع المغربي عقيدة وسلوكا اجتماعيا وسياسيا كما مكّن المهدي من أن يدرك عناصر الفساد نفسها ، مكّنه أيضا من أن يدرك أسباب ذلك الفساد والكيفية التي بها استقرّ واستحكم في نفوس الأفراد وفي ضمير المجتمع ، وانتهى في ذلك إلى تقويم عام بنى على أساسه المنهج الذي استخدمه فيما بعد .

انتهى في هذا التقويم إلى أن جموع العامّة من النّاس كان يتفشّى فيها الجهل بالدّين في عقيدته وأحكامه ، نتيجة لاستبعاد أصلي القرآن والحديث من ميدان

التثقيف العام ، ولتقصير العلماء في تعليم الدّين للجماهير العريضة ، فأدّى ذلك الجهل إلى تصوّرات عقدية تقترب من التشبيه والتجسيم ، وأنماط من السلوك المناقض للشريعة الاسلامية في التصرف الفردي والتصرف الاجتماعي .

أما طبقة الفقهاء والعلماء فإن منهج الفروع الذي كان مسلكا لهم حجب عنهم الأفق الرّحبة للأحكام الدّينية ، وأوقعهم في موقع عديم التأثير وهو موقع الترديد والاجترار . كما أن الكثير منهم كانت علاقتهم المصلحية الانتهازية بالحكّام هي التي ثبّتت في نفوسهم واقع التلبيس والممالأة والسكوت عن الفساد والخطإ الذي يقع فيه أولئك الحكام بل تبريره وإقراره وهم يعلمون وجه الحق ويستيقنونه ، فقد « غرّوهم ولبّسوا عليهم ، ليتحيلوا بذلك على ما في أيديهم ، وليصوونوا بذلك دنياهم ، فغرّتهم الدّنيا حتى جحدوا ما استيقنته أنفسهم من الحق لينالوا بذلك الحظّ العاجل » [1] .

أما طبقة الحكّام فإنّها بسلطتها السياسية كرّست واقع الفساد إمّا ظلما منها للرعية استباحة لأموال الناس واستعبادا لهم وكبتا لحريتهم ، وإمّا تقصيرا في مقاومة ما يحدث من مناكير في المجتمع كتفشي الخمر والزنى وأكل لحم الخنزير ، وهو ما أشار إليه المهدي في خطابه لأمير مراكش قائلا : « قد وجب عليك إحياء السّنة وإماتة البدعة ، وقد ظهرت بمملكلتك المنكرات ، وفشت البدع ، وقد أمرك الله بتغييرها ، وإحياء السنة بها ، إذ لك القدرة على ذلك ، وأنت المأخوذ به ، والمسؤول عنه » [2] .

لقد كانت الحصيلة من هذا التقويم أنّ الفساد الذي آل إليه الواقع المغربي ساهمت أسباب متعدّدة في تثبيته وتكريسه . منها ما يعود إلى العامّة بما كانت فيه

---

(١) ابن تومرت ــ الرسالة المنظمة : ١٠٧

(٢) ابن أبي زرع ــ روض القرطاس : ١٢١

من جهل بالدّين وما كانت عليه من شعور بالانخذال والانهزام إزاء الحاكم الباغي .
ومنها ما يعود إلى القيمين على حظوظ العلم من الفقهاء بما كانوا عليه من ضيق في الأفق الفكري وجمود على التقليد ، وما كان عليه بعضهم من غرور بالدّنيا ومتاعها ممّا دفعهم إلى التّلبيس والممالأة . ومنها ما يعود إلى الحكّام بما كانوا عليه من طغيان سياسي وتقصير في حماية الدّين وإقامة أحكامه في المجتمع .

ولمّا كانت هذه الأسباب متعدّدة ، متنوّعة بحسب طبيعتها وبحسب الفئات التي تفشّى فيها الفساد ، فإن المهدي وضع منهجا في التغيير اختلفت عناصره وتعدّدت بما يتناسب مع اختلاف الأسباب وتعدّدها ، وانتهى أخيرا إلى خطّة في التغيير الشامل ذات ثلاثة مناهج متكاملة : منهج تربوي ، ومنهج تنظيمهي سياسي ، ومنهج ثوري عسكري .

ثانياً — المنهج التربوي: لما رأى المهدي أن الكثير من العامة تأتي المناكير جهلا بالدّين ، وأن الكثير من خاصّة العلماء تنهج التقليد والاجترار فلا يكون لها فعالية وتثير ، قدّر أنه لا بدّ من القيام بدور تربوي يهدف إلى تبصير الناس بحقائق الدّين ، ورفع الجهل عنهم سواء في مستوى التعريف بالأحكام الصحيحة ، أو في مستوى التعريف بالمنهج الصحيح المؤدّي إلى تلك الأحكام .

وتمثّلت الخطوة الأولى في هذا المنهج التربوي فيما التزمه في رحلة عودته إلى المشرق من دأب على تبصير النّاس بالمناكير التي يأتونها وحملهم على تركها ، وتبصيرهم بالمعروف الذي ينبغي أن يأتوه وحملهم على إتيانه . وكذلك فيما التزمه أيضا في هذه الرّحلة من دأب على محادثة الفقهاء والعلماء ومناظرتهم ، وتبصيرهم بالمنهج الصحيح في العلم ، تأويلا فيما يتعلق بالعقيدة حتى يوحّد الله تعالى وينزّه ، وتأصيلا فيما يتعلق بالأحكام حتى يكون القرآن والحديث هما المصدر المباشر لأحكام الدّين .

ولكن المهدي لمّا استقرّ بالسّوس وشرع في تأسيس المجتمع الجديد طوّر هذا المنهج بما يتناسب مع المرحلة ، فعمد إلى نسق تربوي ثوري يهدف إلى تأسيس نواة اجتماعية تتربّى ابتداء على قيم جديدة من العقيدة والسلوك الفردي والاجتماعي ، وتقطع الصّلة بما هو في المجتمع من أنواع الانحراف والفساد ، وقد اتخذ هذا النسق التربوي وجهتين رئيسيتين : وجهة علمية روحية ، ووجهة اجتماعية .

١ ــ **التربية العلمية الروحية**: كان المنضمون إلى دعوة المهدي أغلبهم من البدو والأميين الذين لا يستطيعون استيعاب العلوم الشرعية كما هي مقرّرة في الكتب التي يؤلفها العلماء ، ولذلك فإنّه بادر بتأليف كتب لأتباعه في التوحيد والعبادة خاصّة ، توخّى فيها أسلوبا ميسّرا سهل المأخذ ، وألف منها نظائر باللّسان البربري لمن لا يعرف العربية ، قال ابن خلدون : « فنزل على قومه وذلك سنة خمس عشرة وخمسمائة ، وبنى رابطة للعبادة ، فاجتمعت إليه الطلبة والقبائل يعلّمهم المرشدة في التوحيد باللّسان البربري » .[٣]

وأخذ أصحابه بتعلّم واستيعاب ما في تلك الكتب من حقائق التوحيد وأحكام العبادة ، مع الالزام بحفظ أجزاء من القرآن الكريم والحديث الشريف ، وقام على ذلك بنفسه حيث التزم بتدريس جزء من محتوى تلك الكتب وتحفيظ جزء من القرآن والحديث كلّ يوم إثر صلاة الصبح ، ولما تكاثر عدد الأتباع قسّمهم مجموعات عشرية ، وكلّف بكل واحدة منها نقيبا من أصحابه النابهين يقوم على تعليمها .[٤] وكان يشدّد عليهم في تلك التربية فأحدث تعازير قد تبلغ إلى الضرب بالسّياط يعاقب بها من يبدي التهاون في حضور الأوقات المقرّرة ، أو في حفظ ما يطلب منه حفظه .[٥]

---

(٣) ابن خلدون ــ العبر : ٤٦٩/٦

(٤) انظر ابن القطان ــ نظم الجمان : ٢٦ ــ٢٧

(٥) نفس المصدر : ٢٩

وإلى جانب هذا التعليم العامّ للكافة من أفراد المجتمع الجديد
يؤلّف كتبا ورسائل للخاصّة ممن برّزوا في العلم من أصحابه أو
المغرب وهي كتب ورسائل خصّص معظمها للاستدلال العقلي
العقيدة وخاصة حقيقة التوحيد ، ولتقرير وتفصيل منهج التأصيل
الشرعية .

ومع هذه التربية العلمية كان ابن تومرت يأخذ أصحابه بتربية
قوامها التزهيد في متاع الدّنيا ، والترغيب في ثواب الآخرة ، والإعدا
سبيل الله طلبا للشهادة ، ومما خاطب به أتباعه في ذلك قوله : «
تغترّوا بالدّنيا فإنها فانية وكلّ من عليها فان ... واحذروا من
أحوالها ... وتزّودوا منها إلى دار الآخرة ، واستعدّوا منها بالعمل الصالح
عند الله فوزا عظيما » .(٦)

٢ ــ التربية الاجتماعية: إن هذه التربية العلمية والروحية هدف
إلى تكوين الفرد في جماعته تكوينا ذاتيا يفضي به إلى صفاء الروح بت
الدّنيا إلى الآخرة ، وتكوين الفرد على هذا النحو يكون مهمّا في ذاته ،
الاجتماعية تستلزم بعدا تربويا آخر ؛ ولذلك فإن المنهج التربوي الذي
لم يقف عند حدّ الفرد بل تجاوزه إلى تربية المجتمع، حيث كان يرعى
بين أتباعه الذين كونوا المجتمع الناشئ ، ووضع في ذلك قواعد للتآخي
وإغاثة المظلوم ، واحترام الممتلكات ، حمل عليها الكافة ، ووضع
لعقاب من يتعدّاها .(٧) وفي سبيل المزيد من توطيد اللّحمة بين
عمد إلى ربط وشائج القربى بين القبائل المختلفة بطريق المؤاخاة بين
المصاهرة المتبادلة .

---

(٦) ابن تومرت ــ رسالة الى الموحدين : ٩
(٧) انظر : ابن القطان ــ نظم الجمان : ٢٩

لقد كان المهدي يولي الجانب التربوي في حركته أهمية بالغة ، ذلك أنه وضع نصب عينيه إنشاء مجتمع جديد انطلاقا من الجماعة التي أحاطت به والتزمت بدعوته ، ومجتمع يتفادى تلك العيوب التي تفشّت في المجتمع المغربي الكبير ، فهل كان ذلك نتيجة لليأس من إصلاح ذلك المجتمع ، أم نتيجة لحيلولة الحكم المرابطي دونه ، ومنعه من الحركة فيه ؟

إننا لا نعثر في آثار المهدي على ما يفيد النّقمة على العامّة التي يتكوّن منها المجتمع ، ولا ما يشير إلى رفضها وتهجينها لما تفشى فيها من المفاسد ، وكلّ النقمة والرّفض والتهجين إنما هي موجّهة إلى أتباع المرابطين وأعوانهم لا غير . ويمكن أن نستنتج من هذا أن المهدي لم يرفض المجتمع الواقع ولا جهّله ولا أزرى به ، ولكنّه رأى أن اتصاله بالقاعدة الشعبية العريضة لممارسة التربية على الوجه الذي يرضيه أصبح صعب المنال بحكم سيطرة الحكم المرابطي ، فالتجأ إلى إنشاء هذا المجتمع الجديد ، مع المحافظة على حسن الرابطة مع المجتمع العريض ليكون الرافد لإثرائه وإنمائه .

٣ ـــ **المنهج السياسي**: يمثل البعد السياسي بعدًا أساسيًا في فكر ابن تومرت وفي حركته ، فقد كان يعتبر التغيير الاجتماعي والثقافي رهينا للتغيير السّياسي ، إذ الحاكم في الدّولة الاسلامية هو القيم على تطبيق الدّين في كافة المجالات ، فإذا ما فسدت سياسته فسدت سائر مظاهر الحياة في المجتمع .

وقد عمد في المرحلة الأولى من دعوته إلى محاولة التغيير السياسي في طريق الاصلاح بالنصح والارشاد والوعظ ، ولذلك فإنه ما فتئ منذ شرع في رحلة العودة من المشرق يحرص على الاتصال بأمراء المدن وولاتها ، ويلفت انتباههم إلى مظاهر الانحراف والفساد الجارية في المجتمع ، ويحمّلهم المسؤولية في ذلك ، ويحثهم على تلافيه ومقاومته . ولما حلّ بمرّاكش كان اللّقاء المشهود بأمير الدّولة علي بن يوسف فنبهه إلى فساد سياسته، ووعظه وأغلظ له القول في ذلك حينما أجابها شارحا بقوله:

« إنما أنا رجل فقير طالب الآخرة ولست بطالب دنيا ولا حاجة لي بها ، غير أني آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر ، وأنت أولى من يفعل ذلك ، فإنك المسؤول عنه ، وقد وجب عليك إحياء السنة وإماتة البدعة ، وقد ظهرت بمملكتك المنكرات ، وفشت البدع ، وقد أمرك الله بتغييرها وإحياء السنة بها إذ لك القدرة على ذلك وأنت المأخوذ به والمسؤول عنه » .[8] وقد أوشك الأمير أن ينتصح الوعظ، لولا ، لولا أنّ وزراءه ومستشاريه أوغروا صدره على هذا الواعظ ، وأظهروه في صورة الخطر الجسيم المحدق بالدّولة ، فانتهى الأمر أخيرا إلى مطاردته من أجل قتله .

عند ذلك داخله اليأس من أن ينصلح هؤلاء الحكّام بطريق الارشاد والنّصح فغير رأيه في منهج التغيير السياسي . وانتهى إلى أن المنهج الصحيح المجدي إنما هو التغيير الثوري الذي يهدف إلى إزالة السّلطة السياسية القائمة ، وإقامة سلطة أخرى مكانها ، ولذلك فإنه بعدما غادر مرّاكش بمدّة يسيرة بادر بأن « خلع مبايعة علي بن يوسف عن أعناق تابعيه وأصحابه ، وأعلن الجميع بخلعه » [9] ، وانطلق منذ ذلك الحين في تطبيق منهجه الجديد في التغيير السّياسي .

لقد رأى المهدي أنّ تنحية النظام السياسي القائم وإقامة نظام آخر مكانه أمر يستدعي العمل في اتجاهين متوازيين متكاملين : هدم للنظام القائم ، وبناء لنظام جديد ، وعلى هذا الأساس بنى خطته في التغيير السياسي معتمدا سبلا ثلاثة : حملة نقدية للمرابطين ، وإقامة تنظيم سياسي ، وتعبئة نفسية للأنصار .

١ ــ **الحملة النقدية ضد المرابطين** : كان لا بدّ للمهدي أن يبرّر للناس دوافع وأسباب ما عزم عليه من الاطاحة بالنظام السياسي للمرابطين ، فخصّص

(٨) الزركشي ــ تاريخ الدولتين : ١٢١

(٩) ابن القطان ــ نظم الجمان : ٢٩

كبيرا من جهده لبيان معايب هؤلاء الحكّام ، وانحرافهم عن الحق ، وفساد سياستهم .

وقد اتجه بهذه البيانات في فساد سياسة المرابطين إلى من اتّبع دعوته بقصد المزيد من ترسيخ ولائهم له بفسخ الولاء للمرابطين فسخا نهائيا ، وذلك كما فعله في الرسالة المعروفة بالرّسالة « المنظمة »(١٠) .

كما اتجه أيضا ببيانات مشابهة إلى القبائل التي ما زالت على الولاء للمرابطين ومن ذلك ما كلّف به أصحابه من دعوة هذه القبائل إلى ترك ولاء المرابطين ، قائلا لهم : « فكلّ من أطاعهم في معصية الله وأعانهم على ظلمهم في سفك دماء المسلمين وأخذ أموالهم ، وكلّ من أعانهم من القبائل فادعوهم إلى التوبة والانابة والرجوع الى الكتاب والسنة وترك معونة المجسمين والمرتدين والمعتدين ، فإن قبلوا منكم ورجعوا إلى السنة وأعانوكم على جهاد الكفرة فخلّوا سبيلهم وهم إخوانكم في دين الله وسنة رسوله ، وإن عاندوا الحق وأصرّوا على معونة أهل الباطل والفساد فاقتلوهم حيث وجدتموهم » .(١١)

واتجه بالخطاب أيضا في هذا السياق إلى الحكام المرابطين أنفسهم وأتباعهم يعدّد معايبهم ، ويدعوهم إلى التخلي عن سياستهم ، ويهدّدهم إن لم يفعلوا ذلك بالكرّة عليهم وتدميرهم ، ومن رسالة له في ذلك قوله : « الى القوم الذين استزلّهم الشيطان ، وغضب عليهم الرحمان ، الفئة الباغية ، والشرذمة الطاغية لمتونة (١٢) ، أما بعد قد أمرناكم بما نأمر به أنفسنا من تقوى الله العظيم ، ولزوم طاعته ، وان الدّنيا مخلوقة للفناء والجنة لمن اتّقى ، والعذاب لمن عصى ، وقد وجبت لنا عليكم حقوق بوجوب السنة ، فإن أديتموها كنتم في عافية ، وإلا فنستعين

(١٠) انظر نصها كاملا في الجزء الأول من ملتقى تاريخ المغرب العربي : ١٠٣ وما بعدها

(١١) ابن تومرت ـــ رسالة الى الاتباع : ٢

(١٢) القبيلة التي منها الحكام المرابطون ، وتسمّى دولتهم أحيانا بدولة لمتونة

بالله على قتلكم حتّى نمحو آثاركم ، ونكّدر دياركم ، ويرجع العامر خاليا ، والجديد باليا ، وكتبنا هذا إليكم إعذارا وإنذارا ، وقد أعذر من أنذر ، والسلام عليك سلام السنة لاسلام الرضى » .(١٣)

على هذا النسق كان المهدي يقوم بما يمكن أن نسمّيه اليوم حملة إعلامية واسعة النطاق ، يتّجه بها إلى كافة الناس من أهل المغرب موالين أو معادين ، ويهدف منها إلى عزل الحكّام المرابطين عن عامّة الناس بفضح سياسيتهم ، وتضخيم أخطائهم ، تنفيرا للنّفوس منهم وتمهيدا لنزع ولائهم ثم لمعاداتهم . وإمعانا منه في تهجينهم وتقبيح صورتهم كان يخترع الألقاب النابزة ، فإذا هم « المجسّمون » و«الزراجنة» تشبيها لهم بطائر أسود البطن أبيض الريش يسمّى الزرجان لأنهم بيض الثياب سود القلوب ، و « الحشم » لاتخاذهم اللّثام كما يتّخذه الحشم .(١٤)

٢ ـ **التنظيم السياسي** : أدرك المهدي أن أنصاره والمستجيبين لدعوته بعد خلع ولائهم للمرابطين لا يمكن أن يحافظ على وحدتهم واستمرار ولائهم إلا بإنشاء تنظيم يضمّهم جميعا ، ويضبط مواقعهم ، ويضمن ترابطهم .

ويتمثل هذا التنظيم في ترتيب الأتباع دوائر مختلفة تكوّن أربعة أجهزة أساسية ، تختلف بحسب المهمّة التي تناط بعهدتها :

الجهاز الأوّل : جهاز سياسي ، ويشتمل على المجالس الثلاثة المتقدّمة الذكر : مجلس العشرة ، ومجلس الخمسين ، ومجلس السبعين .

والجهاز الثاني : جهاز علمي ثقافي ، ويشتمل على طبقة الطلبة ، وهم الذين بلغوا درجة مرموقة من العلم ، وطبقة الحفاظ ، وهم صغار الطلبة .

---

(١٣) ابن تومرت ــ من رسالة ضمن الحلل الموشية لابن الخطيب : ٨١

(١٤) انظر : ابن القطان ــ نظم الجمان : ٨٥

والجهاز الثالث : جهاز عسكري ، ويشتمل على طبقة الجند ، وطبقة الرماة والغزاة .

والجهاز الرابع : جهاز شعبي ، يضمّ مجموعة من القبائل وهي : هرغه ، وأهل تينمل ، وجدميوه ، وجنفيسه ، وهنتاته ، وأهل القبائل .(١٥)

لقد كان المهدي يهدف من هذا التنظيم إلى هدفين أساسيين : الأول ضبط الأصحاب ، وتأطيرهم في دوائر توضّح مواقعهم ، وتضمن تعميق انتمائهم وولائهم للدّعوة ، وتيسّر مراقبتهم والاشراف عليهم ، ولذلك فإن هذه الدّوائر كانت واضحة المعالم غير متداخلة وهو ما وصفه ابن الخطيب بقوله : « لكلّ صنف من هذه الأصناف رتبة لا يتعدّاها غيرهم لا في سفر ولا في حضر ، لا ينزل كلّ صنف إلا في موضعه لا يتعدّاه ، فانضبط مراده » .(١٦)

والهدف الثاني تنظيم المهامّ بالنسبة لكلّ جهاز ، حتّى تعالج المشاكل المطروحة على الجماعة الجديدة معالجة تقوم على التخصّص ضمانا للمزيد من النجاعة واجتنابا للعفوية والفوضى . وقد كانت المهام الكبرى المطروحة على هذه الجماعة مهام ثلاثة : مهمّة سياسية تتعلق برسم المسار السياسي للجماعة الناشئة ، وهي التي تكفلّ بها الجهاز الأوّل . ومهمّة تربوية تتعلق بنشر المبادئ العقدية التي قامت عليها الدّعوة ، وهي التي تكفل بها الجهاز الثاني . ومهمّة دفاعية تتعلق بحماية الجماعة والعمل على نموّها وامتدادها ، وهي التي تكفل بها الجهاز الثالث . أمّا الجهاز الرابع فيبدو أنه وضع لحصر الأتباع وإحكام ارتباطهم ، وربما قام بمهمّة دفاعية أو دعائية ، فيكون بدور ما نسمّيه اليوم بالمنظمات الشعبية المرتبطة بالدّولة . وقد لخص ابن الخطيب هذه الأدوار والمهام المتكاملة في قوله :

---

(١٥) انظر : ابن القطان ــ نظم الجمان : ٢٨ ، وابن الخطيب ــ الحلل الموشية : ٧٩

(١٦) ابن الخطيب ــ الحلل الموشية : ٨٠

« أهل الجماعة للتفاوض والمشورة ... وأهل خمسين وسبعين والحفاظ والطلبة لحمل العلم والتلقي ، وسائر القبائل لمدافعة العدوّ » . (١٧)

ويهدف هذا التنظيم في آخر الأمر إلى تهئية النمط السياسي والاجتماعي الذي أراده ابن تومرت بديلا للنظام السياسي المرابطي الذي عزم على هدمه . ويمكن أن نعتبر التنظيم على هذا النحو الذي نحاه المهدي دالا على نضج في فكره السياسي ، وبعد نظر في رسمه لملامح المستقبل ، وقلّما نجد في الحركات الاصلاحية الاسلامية هذا البعد السياسي المنظّم .

٣ ــ **تعبئة الأنصار:** إن مجابهة دولة قائمة قوية مثل دولة المرابطين ليس بالأمر الهيّن ، خاصّة وقد قامت بدور مهمّ في توحيد مناطق المغرب ، وفي جهاد النصارى بالأندلس مما أكسبها احتراما ومهابة عند أهل المغرب ، ولذلك فإنّه لا بدّ للجماعة التي تريد مجابهتها من أن تكون على درجة عليا من القوّة المعنوية المتمثلة أساسا في الاقتناع الراسخ بأنها على درب الحقّ ، وأن خصمها على درب الباطل ، والمتمثلة أيضا في الولاء المطلق لصاحب الدّعوة والقائد في هذه الحملة الصعبة على الدّولة القوية .

وقد كان المهدي متفطنا لكلّ هذه المعاني ، ولذلك فإنّه خصّص جزءا كبيرا من جهده لتعبئة أنصاره تعبئة معنوية تكسبهم قوّة دفع كبرى يستطيعون بها مجابهة القوّة المادية الكبرى لدولة المرابطين التي هزمت الجيوش المسيحية الجرّارة في الأندلس . وقد اعتمد في تلك التعبئة على عنصرين أساسيين : الثقة بالنفس ، والثقة بالقائد .

أ ــ الثقة بالنّفس : إن الثقة بالنفس تتولدّ أساسا من الاقتناع بأن السّبيل المسلوك إنما هو سبيل الحقّ الذي لا شك فيه ، فالايمان بالحق وسداد الطريق يولّد الدفع الذي ليس مثله دفع ، ولذلك فإن ابن تومرت ما فتيء منذ أصبح له أتباع

---

(١٧) ابن الخطيب ــ رقم الحلل :٥٧٠

يسعى إلى إقناعهم بأنّهم على درب الحق سائرون ، وأن حركتهم إنما هي استجابة للأمر الالهي الدّاعي إلى القيام بأمر الله ومقاومة الفساد .

وقد أراد أن تقوم هذه الثقة بالنفس على أساس عقدي ، فجعل يروي جملة من الأحاديث يعلّمها لأصحابه،فحواها أنه تظهر طائفة من الأمّة تنصر الحق وتقاتل من أجله حتى يتحقق أمر الله ، وبعض هذه الأحاديث يشير إلى أن هذه الطائفة تظهر في الغرب،منها ما أخرجه مسلم في كتاب الامارة عن سعد بن أبي وقاص قال : قال رسول الله ﷺ : لا يزال أهل الغرب ظاهرين على الحق حتى تقوم السّاعة .(١٨)

وعندما وقع في نفوس الاصحاب الايمان بتلك الطائفة وعظمتها ووفير فضها ، ونشأت فيها محبتها والطموح اليها أعلن لهم أنهم هم المعنيون بها لاتصافهم بصفاتها فخاطبهم قائلا : « ما على وجه الأرض من يؤمن إيمانكم ، وأنتم العصابة المعنيون بقوله عليه الصلاة والسلام : لا تزال طائفة بالمغرب ظاهرين على الحق لا يضرّهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله ، وأنتم الذين يفتح الله بكم فارس والروم ، ويقتل الدجال ، ومنكم الأمير الذي يصلّي بعيسى ابن مريم ، ولا يزال الأمر فيكم إلى قيام الساعة » .(١٩)

وفي مقابل هذا الدّفع الايجابي المتمثل في ترسيخ الثقة بالنفس ، فإن المهدي كان يتصدّى لما يمكن أن يوقع في نفوس أصحابه الوهن من طعون المرابطين الموجهة إلى هذه الدّعوة التي انتموا إليها ، فكان لا يتغافل عن تفنيده وإظهار بطلانه فيما يمكن أن نسميه بحملة دعائية مضادّة ، ومن ذلك ما خاطب به أصحابه قائلا : « واعلموا وفقكم الله أن المجسمين والمكّارين وكلّ من نسب إلى

---

(١٨) وردت مجموعة من الأحديث في هذا السّياق في رسالة بعنوان « باب فيما بشر به الرسول من ظهور الطائفة التي تقاتل على الحق على عدوهم » (ص ٢٦٧ من مجموع أعز ما يطلب)

(١٩) ابن تومرت — من خطبة وردت في المعجب للمراكشي : ٢٥٦—٥٧

العلم أشدّ في الصد عن سبيل الله من إبليس اللّعين ، فلا تلتفتوا إلى ما يقولون ، فإنّه كذب وبهتان وافتراء على الله ورسوله ، وما نسبوكم إليه من الخلاف لله والرسول فذلك خب وغش للمسلمين وخيانة لله ورسوله ... فانتبهوا وفقكم الله لهذه الحيل التي يحتالون بها على عيشهم ودنياهم حتى حملهم ذلك على الافتراء على الله ورسوله حتى عكسوا الحقائق وقلبوها وحرّفوا الكلام عن مواضعه ، ونسبوا من دعا إلى التوبة والتوحيد واتباع السنة إلى الخلاف وسمّوه مخالفا ببغيهم » .[٢٠]

على هذا النحو كان المهدي يخاطب الأتباع خطابا مستمرّا في توجيهاته ومراسلاته حتّى أقنع العقول وشحن النفوس بأنّ هذه الجماعة الجديدة هي أمل الأمّة في القيام بالحق ، ومصداق الوحي في التبشير بالطائفة التي لا تزال ظاهرة على الحق حتى تنتصر وتدحر الظلم ، فصنع من هذه الثقة بالنفس ذات البعد العقدي قوّة معنوية كبيرة فعّالة .

ب : الثقة بالإمام : قد لا تؤدّي القوّة الدّافعة المتولدة عن الثقة بالنفس دورها إذا لم تستند إلى ثقة بالامام يتمكن بها من تصريف تلك القوّة في الخط الذي يحقق الثورة ، فيؤمن بذلك انفراطها أو انعكاسها عن الهدف الحقيقي . ذلك ما تحسّب له المهدي فعمل منذ وقت مبكّر على أن يكون الإمام الذي يثق به أتباعه الثقة المطلقة ، فتدفعهم تلك الثقة إلى طاعته والالتفاف حوله ، وتعصمهم من التفكير في نزع ولائه أو خذلانه والقعود عنه .

وقد سلك في غرس هذه الثقة به وترسيخها في نفوس أصحابه مسالك متنوّعة كان أوّلها ما حرص عليه في سيرته الشخصية من استقامة وتنزّه وتديّن وإخلاص ، فقد كان الرجل الزّاهد في متاع الدّنيا مأكلا وملبسا ومسكنا ، الممحّض لحياته كلّها في سبيل الدّعوة التي دعا إليها ، فهذه السيرة أكسبته الاحترام والتجلّة لدى

(٢٠) ابن تومرت ـــ رسالة إلى الأتباع : ٤ ، وانظر أيضا : الرسالة المنظمة : ١٠٨

أتباعه ، وأنزلته في نفوسهم المقام العظيم .

إلا أن المهدي أراد أن يتجاوز في غرس هذه الثقة وتأصيل هذا الولاء السّلوك الشخصي النّزيه المخلص ليجعله مستندا إلى سند عقدي يبلغ به في النفوس درجة تعصمه من الضعف والتراجع ، وذلك السّند هو عقيدة المهدية .

وهذه العقيدة هي الايمان بإمام منتظر يضرب نسبه في آل البيت ، ويظهر في زمن ما ليخلص الأمة من الظلم والطغيان ، ويملأ الأرض عدلا بعدما ملئت جورا ، ويسمّى المهدي لأن الله قد هداه فاهتدى ، وتشكّل هذه العقيدة ركنا أساسيا من أركان الإيمان عند الشيعة ، واختلف غيرهم من المسلمين بين مؤمن بالمهدي المنتظر ومنكر له بسبب الاختلاف في الأحاديث المروية في ذلك .[٢١]

ولم تكن فكرة المهدية أمرا غريبا على أهل السوس موطن ابن تومرت ، فقد عرفت المنطقة الدّعوة الشيعية التي أثمرت قيام دولة عمّرت ما يقارب القرنين ،[٢٢] كما كانت تروج بالمغرب عموما بعض الأحاديث المنسوبة إلى النبي ﷺ تتنبّأ بظهور المهدي المنتظر في أرض المغرب ، وتخبر بأنه يقوم هناك بردّ الدّين الصحيح .[٢٣]

استغلّ ابن تومرت هذه المعطيات استغلالا سياسيا فيما هو عازم عليه من مقاومة المرابطين وتكوين دولة جديدة ، وما يستدعيه ذلك من غرس الثقة به لالتفاف أتباعه حوله ، واستقطاب المزيد من القبائل والأنصار ، فسلك مسلكا يؤدّي إلى أن يعتقد الناس أنه هو نفسه المهدي المنتظر ، وأنه هو الذي سيملأ الأرض عدلا بعدما ملئت جورا .

---

(٢١) انظر في ذلك أطروحتنا عن المهدي بن تومرت : ٢٣٩ وما بعدها . وانظر ابن خلدون المقدّمة : ٢٧٩ وما بعدها .

(٢٢) انظر ما سبق ص : ٢١

(٢٣) انظر : العبادي ـــ الموحدون والوحدة الاسلامية : ٢٢

وكانت الخطورة الأولى في هذا السلك ما درج عليه منذ وقت مبكّر من ذكر للمهدي المنتظر ، وإشارة إلى اقتراب ظهوره ، ثم جعل بعد ذلك يشوّق أصحابه إليه ، ويجمع الأحاديث التي جاءت فيه من المصنّفات ، ويقرّر في نفوسهم فضيلته ونسبه ونعته .(٢٤)

وفي ذات يوم من سنة ٥١٥هـ انتظم موكب مشهود حضره كافة الأتباع ، فقام ابن تومرت خطيبا بما تفهم منه نية الاشارة إلى أنه هو المهدي المنتظر ، وقال : الحمد لله الفعّال لما يريد القاضي بما يشاء ، لا رادّ لأمره ، ولا معقب لحكمه ، وصلّى الله على سيدنا محمد المبشر بالمهدي الذي يملأ الأرض قسطا وعدلا ، كما ملئت ظلما وجورا ، يبعثه الله إذا نسخ الحق بالباطل ، وأزيل العدل بالجور ، مكانه المغرب الأقصى ، وزمنه آخر الزمان واسمه اسم النبي ﷺ وملائكته الكرام المقربون عليه وسلّم . وقد ظهر جور الأمراء ، وامتلأت الأرض بالفساد ، وهذا آخر الزمان ، والاسم الاسم ، والنسب النسب ، والفعل الفعل » . ولمّا انتهى من هذه الخطبة بادر إليه بالمبايعة المقرّبون من أصحابه ومن بينهم عبد المؤمن بن علي الذي قال له : هذه الصفة لا توجد إلا فيك ، فأنت المهدي ، وبايعوه على ذلك .(٢٥)

وبعد الوثوق من أمر المهدية ، أدرج ابن تومرت هذه العقيدة ضمن نظرية شاملة في الامامة ، فإذا الإمام وهو المهدي المنتظر « العلم به واجب ، والسمع والطاعة له واجب ، واتباعه والاقتداء بأفعاله واجب ، والتصديق به واجب على الكافة ، والتسليم له واجب ، والرضى بحكمه واجب ، والانقياد لكّل ما قضى واجب ، والرجوع إلى علمه واجب » .(٢٦) وإذا الامام أيضا لا يكون إلا

(٢٤) انظر : المراكشي ــ المعجب : ٢٥٤

(٢٥) انظر : ابن القطان ــ نظم الجمان : ٧٥ــ٧٦ . وقد ذكر المراكشي ــ المعجب : ٢٥٤ أن المهدي أعلن تصريحا بأنه هو المهدي المعصوم ، ويبدو من سياق الخطبة أنه اكتفي بالاشارة وأصحابه هم الذين صرّحوا بانه المهدي .

(٢٦) ابن تومرت ــ كتاب الامامة : ٢٥٢

معصوما من الباطل ومعصوما من الضلال ، ومعصوما من الفتن ، ومعصوما من العمل بالجهل ، ومعصوما من الجور والبدع لأن الباطل لا يهدم الباطل ، والضلال لا يهدم الضلال ، والجور لا يهدم الجور .[٢٧]

إن هذه النظرية في الامامة بعمودها الفقري المهدية وما تلاها من عصمة الامام ووجوب طاعته الطاعة المطلقة ، استخدمها ابن تومرت استخداما سياسيا بقصد المزيد من التفاف الأصحاب حوله وتكتيل قواهم لمواجهة العدوّ وإنشاء الدولة الجديدة ، ويبدو ذلك واضحا في ورود أكثر البيانات المتعلقة بالمهدية خاصّة في سياق الصراع مع المرابطين ، وبيان فسادهم ، والتبشير بالمهدي الذي سيهدم ذلك الفساد .[٢٨]

ومن المهمّ أن نلاحظ في هذا الصّدد أن ابن تومرت في هذه النظرية لم ينتحل النظرية الشيعية بل خالفها في جوهرها إذ اعتبر أن الامام الحق بعد الرسول ﷺ هو أبو بكر وبعده عمر وبعده علي وبعده عثمان ، ثم اضطرب الأمر بعد ذلك إلى أن يأتي الامام الحق وهو المهدي .[٢٩] كما تخلو هذه النظرية من القول بالغيبة والرّجعة ، كما تخلو من تعيين أشخاص الأيمة بما فيهم شخص الغائب الذي سيرجع ، وكلّ تلك الأمور عناصر أساسية في نظرية الامامة الشيعية . وما قال به من عصمة الامام يخالف أيضا العصمة عند الشيعة ، بل هو أقرب إلى أن يكون صيغة مبالغا فيها للشروط التي يشترطها أهل السّنة في الإمام .[٣٠]

لقد استطاع ابن تومرت بهذه التعاليم المتعلقة بالامامة أن يرسخ ثقة أتباعه به ، وأن يضمن ولاءهم الدّائم ، وطاعتهم المطلقة ، وهو ما وصفه المراكشي في قوله :

---

(٢٧) نفس المصدر : ٢٤٥

(٢٨) عن الجانب السياسي لمهدية ابن تومرت انظر : عبد الله كنون ــ عقيدة المرشدة للمهدي بن تومرت : ١٧٩ .

(٢٩) انظر : ابن تومرت ــ كتاب الامامة : ٢٤٩ وما بعدها .

(٣٠) راجع تفصيلا لذلك في أطروحتنا عن المهدي بن تومرت : ٢٤٨ وما بعدها

« ولم تزل طاعة المصامدة لابن تومرت تكثر ، وفتنتهم به تشتدّ ، وتعظيمهم له يتأكّد ، إلى أن بلغوا في ذلك إلى حدّ لو أمر أحدهم بقتل أبيه أو أخيه أو ابنه لبادر إلى ذلك من غير إبطاء » .[٣١]

٤ — **المنهج الثوري العسكري**: لقد حاول المهدي تغيير المنكر الذي عليه الحكّام بالموعظة والنّصح ، ولكن تلك الطريقة لم تثمر ، بل أصبح بعد خروجه من مراكش مطلوبا للقتل من قبل الأمير وحاشيته ، ثم حاول بعد ذلك التغيير بالانذار والتهديد ، فكتب إلى المرابطين يقول : « قد أمرناكم بما نأمر به أنفسنا من تقوى الله العظيم ولزوم طاعته ، وأن الدنيا مخلوقة للفناء ، والجنة لمن اتقى ، والعذاب لمن عصى ، وقد وجبت لنا عليكم حقوق بوجوب السنة ، فإن أدّيتموها كنتم في عافية ، وإلا فسنستعين بالله على قتلكم » .[٣٢]

ولما يئيس من نجاعة طريق النصح والارشاد والانذار عزم على سلوك طريق الثورة العسكرية ، وجعل يستعدّ لقتال المرابطين وهدم سلطتهم وتغيير منكرهم بالسّيف .

وأوّل ما بادر إليه في ذلك المسلك أن رسّخ في أتباعه عقيدة الجهاد وحبّبه إليهم ، وأوقع في نفوسهم أن جهاد المرابطين فرض عليهم ، كما فرض على الصحابة جهاد الكفرة « فالدّين الذي جاهدوا عليه هو الدين لا يحول ولا يزول ، حتى ينفخ في الصور ، والسنة التي قاتلوا عليها هي هذه لا تتبدّل ولا تتغير حتى يرث الله الأرض ومن عليها .... فجهاد الكفرة الملثمين قد تعين على كلّ من يؤمن بالله ليوم الآخر لا عذر لأحد في تركه ، ولا حجة له عند الله ، فإنهم سعوا في هدم ين ، وإماتة السنة » .[٣٣]

---

١) المراكشي — المعجب — ٢٥٩

٢) ابن تومرت — من خطبة برقم الحلل لابن الخطيب : ٨١

٣) ابن تومرت — الرسالة المنظمة : ١٠٥ .

ولمّا أعدّ أصحابه هذا الاعداد العقدي النفسي جعل يعدّ العدّة المادية ، فجعل يجمع المقاتلين متخيّرا الأقوياء الصادقين ، مستبعدا الضعفاء المنافقين حتى إذا اجتمع له عدد صالح شرع في مقاتلة المرابطين وأتباعهم مبتدئا بالقبائل والقرى القريبة منه ، وكانت له في ذلك وقائع متتالية حالفه النصر في أغلبها ، (٣٤) وكان يقود بعضها بنفسه ، ويوكل قيادة أخرى لأشهر أصحابه وأقواهم مثل أبي محمد البشير وعبد المؤمن بن علي .

ويبدو أن المهدي لم تكن تعوزه الخبرة العسكرية ، فقد تمرّس بالقتال في الميدان وتعرض في كثير من الأحيان إلى السقوط في خضمّ المعركة ، كما تعرض إلى جراحات السيوف .(٣٥) وكثيرا ما كان يشير على عسكره بقواعد حربية ناجعة مثل سلوك المراقي العالية ، وحمل العدو على الصعود دون أن يهبط عسكره إلى الوطاء ، والأمر باتخاذ الأبراج العالية للمراقبة .(٣٦)

ولكي يكون المهدي وعسكره في منعة من مباغتة الجيش المرابطي اتخذ عاصمة له مقرّا منيعا هو مدينة تينمل التي قال ابن الخطيب في وصف منعتها : لا يعلم مدينة أحصن منها ، لا يدخلها الفارس إلا من شرقها ، وهو الطريق إليها من مراكش ، المصنوعة في نفس الجبل ، تحت راكبها حافات وفوقه حافات ، وفيها مواضع مصنوعة من الخشب ، إذا أزيلت منها خشبة لم يمرّ عليها أحد .(٣٧)

وبعد اختبار ابن تومرت لأصحابه في صمودهم وقوّتهم ، خلال مجموعة من المواقع الصّغيرة رأى أنه بالإمكان غزو عاصمة الدّولة مراكش فجهّز لذلك جيشا كبيرا أمّر عليه أبا محمد البشير ، والتحم هذا الجيش مع المرابطين في موقعة شهيرة

---

(٣٤) انظر تفصيلا لهذه الوقائع في : البيدق ــ أخبار المهدي : ٦٥ وما بعدها

(٣٥) انظر نفس المصدر : ٦٨

(٣٦) انظر نفس المصدر : ٧٥

(٣٧) انظر : ابن الخطيب ــ رقم الحلل : ٨٣

تعرف بموقعة البحيرة ، دارت فيها الدّائرة على الموحّدين فانهزموا هزيمة منكرة ولم يفلت منهم إلّا القليل ، ولما أعلم المهدي بالخبر ، سأل مخبره : هال عاش عبد المؤمن بن علي ، فأجيب بالايجاب فقال : كأنه لم يمت أحد ، والبركة في بقائه ، وكأنّكم بالفتح .[38] ولم يزد بعد هذه الموقعة إلا قليلا حتى توفي .

(٣٨) انظر : ابن القطاع ــ نظم الجمان : ١٢٢

الفصل الرابع
قيمة التجربة وآثارها

ليس من اليسير تقويم التجربة التي قام بها ابن تومرت في التغيير تقويما دقيقا ، فقد مرّ عليها من الزمن ما يقارب قرونا تسعة ، وتناولها من المؤرخين والناقدين بالبسط والتقويم عدد كبير تراوحوا في أغلبهم بين مغال في حب التجربة وصاحبها وبين مغال في عدائهما ، [1] فضاعت كثير من الحقائق بين هوى المحبة وهوى العداء . ومع هذه الصعوبات التي تقوم في وجه التقويم الدّقيق سنحاول فيما يلي أن نتبيّن بحسب ما توصلنا إليه من معطيات ، ما انطوت عليه هذه التجربة من مواطن القوة والسّداد ، وما انطوت عليه من المعاثر ومواطن الضّعف .

وأوّل ما يتبادل من الايجابيات في هذه التجربة ، أن صاحبها وصل فيها بين الفكر والعمل ، فقد كان عالما بالدّين عقيدة وشريعة ، متمثّلا لمطالبه في حياة النّاس على مستوى التصوّر وعلى مستوى السلوك ، ولكنه لم يقنع بذلك العلم ، ولم يقف عنده كما كان الحال بالنسبة للكثير من علماء الدّين المسلمين ، بل سعى

---

(١) من الغريب أن تبقى آثار من هذه المواقف المتوترة المبنية على الهوى إزاء ابن تومرت وتجربته إلى اليوم ، ومن ذلك ما أثاره نشر تعريف بأطروحتنا عن ابن تومرت بجريدة المدينة السعودية من ردّ فعل أحد الصحافيين يسمّى أحمد الرفاعي تمثل في تعقيب غريب ينحو فيه باللائمة الشديدة التي تبلغ درجة التأثيم على كاتب الاطروحة والمشرف عليها ، واللجنة التي ناقشتها والجامعة التي احتضنتها لأن هذا الرجل موضوع الأطروحة دجال دموي إرهابي نازي خميني بربري !! . انظر هذا التعقيب بجريدة المدينة بتاريخ ٢٧ جانفي ١٩٨٢ ، وانظر ردّنا عليه في جريدة الصباح التونسية بتاريخ ٤ مارس ١٩٨٢

إلى أن يكون ذلك العلم واقعا في الحياة عقيدة وسياسة واجتماعا واقتصادا ، ورأى أن ذلك السّعي إنما هو جزء من الدّين ، إذ غاية الدّين تنظيم الحياة الواقعية للفرد والمجتمع .

إن هذا الوصل بين العلم والعمل يمثّل درجة من الوعي قصر دونها كثير من العلماء ولم يبلغها إلا الأقلون ، فقد درج الكثير من علماء الأمّة على اعتبار العلم تصوّرا فحسب غير ملتفتين إلى ما يجرى به الواقع من نقض لحقائق العلم ، أو مكتفين بلفت الانتباه إليه دون العمل الجادّ على تغييره حتى يوافق العلم ، وقد اتخذ هذا المسلك مظهر التنظير فيما عرف من رأى يقول بوجوب اجتناب الفتنة التي تحدث بمناوأة القيمين على حظوظ الأمّة من الأمراء والحكّام .

وإذا كان بعض العلماء سلكوا مسلك الاصلاح والتّغيير على مستوى المفاهيم العقدية ، فإن ابن تومرت تجاوز ذلك إلى التغيير على مستوى الواقع المعاش في البيئة المغربية ، يدفعه في ذلك مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الذي يعتبر الرابط الحقيقي بين العلم والعمل ، والذي أوجبه الاسلام على المسلمين ضمانا لعدم الانفصال بينهما ، وقد كان المهدي واعيا تمام الوعي بتلك الحقيقة ، فأدّى ذلك إلى هذا الاتصال المتين في دعوته بين القناعة الفكرية المتمثلة في العلم ، وبين السعي الدّؤوب من أجل أن يكون لذلك العلم مصداق في حياة الناس ، وتلك إحدى المحاسن في تجربة التغيير التي قام بها .

ومن مواطن السداد في هذه التجربة ما اتصفت به من شمول في معالجة الواقع ، فقد قوّم المهدي ذلك الواقع تقويما شاملا تناول جميع جوانبه العقدية والثقافية والسياسية والاجتماعية ، وبناء على ما تبين له من مظاهر الخلل طرح بديلا يتصف بالشمول أيضا ، ويتجه بالعلاج إلى جميع مواطن الفساد . وإذا كان التوحيد هو الركن الأساسي في ذلك البديل فإن المضمون المنهجي والسياسي والاجتماعي صاغه

ابن تومرت امتدادا لذلك الرّكن على صفة أصبحت بها عناصر المشروع الجديد تمثّل وحدة متكاملة تغطّي كافة مجالات الحياة . وهذا الشمول من شأنه أن يكسب تجربة الاصلاح توازنا وتكاملا يؤمن معهما إهمال جانب من جوانب الفساد يمكن أن يستشري ويتضخم فيأتي بالنقض على سائر الجوانب الأخرى التي تحقق فيها الاصلاح ، وكم من تجربة إصلاحية كان مآلها الفشل بسبب اقتصارها على معالجة جانب وحيد من الواقع وإهمالها لسائر الجوانب الأخرى ، والحال أن حياة الانسان كلّ متكامل إذا تسرّب الفساد إلى بعضها أسرع إلى تغطيتها كلّها .

وهذا الشمول الذي اتصفت به تجربة المهدي إنما يدلّ على وعي صاحبها ، ووضوح العمل الذي هو قائم به في أهدافه ووسائله ، فلم يكن الرجل ناقما على الفساد تائقا إلى التغيير نحو الصلاح فحسب كما هو الحال عند الكثير ممن يريدون الاصلاح ، ولكنه كما كان متبصّرا بفساد ما هو كائن كان متبصرا أيضا بما ينبغي أن يكون ووضع في ذلك بديلا مفصّلا متكاملا ينبني على أساس عقدي ويتفرع إلى عناصر منهجية شرعية وسياسية واجتماعية .

إلا أن هذا البديل تتفاوت عناصره في الوضوح والدّقة والتفصيل ، فإذا كان العنصر العقدي والعنصر المنهجي الشرعي على درجة عالية في ذلك ، فإن العنصر السياسي والاجتماعي لم يكونا على تلك الدّرجة بل كان التعميم فيهما أغلب ، وكادا يتقصران على مفاهيم من مثل العدل والمساواة والشورى والحرية دون تجسيم لتلك المفاهيم في أشكال عملية .

وإذا كنا نظفر في تجربة النباء التي قام بها المهدي على بعض الأشكال التطبيقية لتلك المفاهيم من مثل المجالس الشورية التي أقامها ،وضروب العدالة التي كان يتوخّاها بين أصحابه ، فإن تلك الأشكال تظلّ مع طرافتها وجدّتها مفتقدة إلى الضبط والتفصيل في نسق نظري مؤصّل ، ولعل هذا النقص يعود في جزء منه إلى فقر تجربة الاسلاميين في التنظير للهيكلة السياسية والاجتماعية بسبب مآل

الحكم إلى الملك الذي غلب عليه الاستبداد .

وكما كانت تجربة المهدي على جانب من الوضوح في أهدافها مفصّلة في بعض وعامّة في أخرى ، كانت أيضا على جانب من الوضوح في المناهج المؤدية إلى تلك الأهداف ، فقد كان يعتقد أن الثورة الدّاخلية في نفوس الأفراد على المستوى العقدي والثقافي لا تتم إلا بالمنهج التربوي ، كما أن بناء نواة لمجتمع جديد لا يتم إلا بالمنهج السياسي ، وانتهى أيضا إلى أن هدم النظام السياسي القائم لا يتمّ إلا بمنهج عسكري ، فاعتمد هذه المناهج الثلاثة متوازية يختصّ كلّ واحد منها بتحقيق هدف من الأهداف ، وتتكامل جميعا في إحداث التغيير المنشود .

إلا أنّ هذه المناهج لئن كانت واضحة المعالم لدى المهدي ، فإنها في بعض تفاصيلها وجزئياتها ، لم يلتزم فيها المهدي التحرّي ، فجانب الصواب ، ووقع في بعض المزالق ، وإذا تجاوزنا في التمثيل لذلك ما نسبه إليه بعض المؤرخين من المقاتل الرهيبة والحيل والمخاريق ؛ إذ يغلب على الظن أنها مكذوبة عليه ، فإنّنا نذكر ما كان يضعه من التعازير القاسية على من يتعدّى حدود الأدب من أتباعه في تعاملهم مع بعضهم[٢] بما قد يتجاوز الحدود الشرعية . ونذكر في هذا الصّدد على وجه الخصوص استخدامه لنظرية المهدية وما يتبعها استخداما سياسيا ، فانتحال صفة المهدي المنتظر في نطاق المنهجية السّياسية قد يدرج في باب الذكاء والحنكة السياسية ، ولكنه بمعيار السياسة الشرعية يبقى عملا مجافيا للحقّ ، ويعتبر أحد أخطاء التجربة . وإذا كنا لا نشك في أنّ المهدي لم يفعل ذلك لغاية شخصية إذ هو زاهد في الدّنيا ومتاعها ، وإنما فعله بغية تحقيق الأهداف النبيلة التي رسمها لمصلحة المجتمع ، فإنّ القاعدة الذهبية (الغاية لا تبرّر الوسيلة) تبقى هي الفيصل في معايرة مثل هذه التصرفات

---

(٢) ذكر ابن القطان ــ نظم الجمان : ٢٧ ، أنه « كل من لم يتأدب بما أدّب به ضرب بالسوط المرّة والمرتين ، فإن ظهر منه عناد وترك امتثال الأوامر قتل ، ومن داهن على أخيه أو أبيه أو ابنه قتل » .



ويمكن أن نعدّ من إيجابيات تجربة المهدي في التغيير ما اتصفت به هذه التجربة من واقعية ، فابن تومرت كما تبيناه سابقا لم يرفض واقعه رفضا جمليا متعاليا ، بل كان منطلقه في الرفض الوقوف العياني على ذلك الواقع ، والدّراسة الواعية العميقة لمختلف عناصره وملابساته ، كلّ ذلك عبر احتكاك مباشر ومستمرّ مع كلّ الفئات سواء عامّة الناس ، أو العلماء والفقهاء ، أو الأمراء والحكّام .

إلّا أن هذا المنطلق الواقعي لئن أثمر تقويما صحيحا ودقيقا فيما يتعلق بالوضع العقدي والثقافي والاجتماعي فإنّه بالنسبة للوضع السياسي داخله عنصر التوتر بسبب النهاية الحادّة التي انتهت إليها علاقة المهدي بالحكام المرابطين وعلى الأخص أمير الدّولة علي بن يوسف حيث أصبح مطاردا مطلوب الدم . فهذه العلاقة المتوترة كان لها تأثير شديد على تقويم الوضع السياسي متمثلا بالأخصّ في الحكم على المرابطين في عقيدتهم وسلوكهم حيث أصبح هؤلاء المرابطون يوصفون بكلّ الأوصفا المرذولة ، فهم المجسّمون والكفرة ، والهادمون للدّين ، والمميتون للسنة ، والمتمادون على الفساد وعلى العتو والطغيان ... وإذا كان المرابطون قد وقعوا في أخطاء سياسية واجتماعية ، فإن كيل مثل هذه الأوصاف لهم جزافا ليس إلّا من مظاهر الغلوّ الذي وقع فيه المهدي فجانب الصواب في تقويمه للوضع السياسي ، وتلك نتيجة كلّ من يتعامل مع الواقع تعاملا انفعاليا متوترا .

ومن مظاهر الواقعية في هذه التجربة ما تبدّى في المشروع الذي طرحه بديلا للواقع القائم من صبغة عملية تجعله صالحا للتطبيق في حياة الناس ؛ فالمهدي لم يكن في آرائه وتقريراته سواء منها العقدية والأصولية الفقهية والسياسية والاجتماعية ، ذلك العالم المنظّر للعلم المجرّد كما هو معهود عند الكثير من العلماء ، بل كان ذلك العالم الذي يقرّر الآراء ويصوغها بقصد أن تصبح واقعا في حياة الناس ، ذلك ما يظهر جليا في عرضه لعقيدة التوحيد العرض الواضح المبسّط الذي يفيد عامّة

الناس ، [٣] وذلك ما يظهر جليا أيضا في تقريره لنظرية التأصيل تقريرا مشفوعا بنماذج تطبيقية تجلّت بالخصوص في رسالته في الصلاة . وفي رسائله ومؤلفاته في الحديث .

وكما تظهر الواقعية في عناصر المشروع البديل فإنها تظهر أيضا في المناهج التي استعملت في تنزيله ، فالمنهج التربوي تظهر واقعيته في مراعاته للمستوى الذهني للعامّة من الناس فجاء آخذا بأيديهم مما هو فيه صعودا إلى ما ينبغي أن يكونوا عليه ، والمنهج السياسي جاء مبنيا على واقع الأتباع والأنصار في وضعهم القبلي ، وفي طبائعهم البربرية الجبلية المتصفة بالشدّة والقسوة ، فاستحدث في إطار ذلك المنهج التنظيم الذي يصنف القبائل ، والذي ينظم الشدّة والقسوة ويوجهها نحو الأعداء . ومن الطبيعي في هذا الصدد أن يكون لذلك الخطإ في تقدير الواقع السياسي أثر في المنهج فجاءت المعاملة القاسية التي عامل بها المهدي المرابطين وأتباعهم على المستوى الدعائي الاعلامي وعلى المستوى العسكري معاملة متطرفة مجافية للواقعية .

ومن أهمّ ما يمكن أن نعدّه من مظاهر السّداد في تجربة المهدي ما انبنت عليه هذه التجربة من تأصيل علمي . فقد كان ابن تومرت عالما قبل أن يكون صاحب حركة إصلاح ، ومن قاعدة تشبّعه بعلوم الشريعة انطلق في حركة الاصلاح ، فكانت هذه الحركة قائمة على مضمون علمي في العقيدة والشريعة مؤصّل على الاستدلال نقلا وعقلا ، وهو ما خصّص له المهدي مجموعة كبيرة من الرسائل والمؤلفات تناول أكثرُها بالبيان الوافي قضيتي العقيدة والمنهج الأصولي في تقرير علمي رصين .

---

(٣) وذلك هو السبب في الانتشار الكبير لرسالته المسمّاة بالمرشدة ، تلك الرسالة التي كان لها الدور الفعال في تشكيل الفكر العقدي بالمغرب على الطريقة الاشعرية . انظر تفصيل ذلك في أطروحتنا عن المهدي بن تومرت ٤٤٧ وما بعدها .

إنّ الكثير من التجارب الاصلاحية يستبدّ بها رفض الواقع الذي اعتراه الفساد والتوق إلى البديل الذي هو الحق والخير ، ولكنّها بين هذا الرفض وذلك التوق تظل قاعدتها التي تستند إليها تغلب عليها الصبغة العاطفية ، وتفتقر إلى التأصيل العلمي ، حتى إذا ما قطعت تلك التجربة مرحلة تخف بعدها الصبغة العاطفية ، أو جابهت مشاكل الواقع ، والتيارات المعادية ، ظهرت هشاشتها لضعف القاعدة المسنودة إليها ، فلم تستطع الثبات في خضم المعركة ، وآلت إلى الفشل .

ولهذا المعنى فإن الضمان الأكبر لنجاح حركات التغيير وفعاليتها أن تكون مستندة إلى سند عقدي (إيديولوجي) يقوم على تنظير علمي يعتمد الحجةّ العقلية فهذا السند هو الذي يكون ملهما للحركة في مسارها الواقعي العملي حينما تصطدم بمشاكل الواقع ومنطقه الذي كثيرا ما يخالف « منطق » العاطفة ، ومنطق الذهن المجرّد ، فتحافظ بذلك على توازنها ، وتكتسب من المصداقية الواقعية ما يضمن لها الفعالية والاستمرار .

وقد كانت حركة ابن تومرت مستجيبة لهذا القانون حيث وضع صاحبها قاعدة عقدية (ايديولوجية) تقوم على أسس رئيسية ثلاثة : التوحيد في العقيدة ، والتأصيل في الشريعة ، والعدل في الحكم ، وظلّ يشرح هذه الأسس ، ويبرهن عليها ، ويؤصّلها في نصوص القرآن والحديث ، بميزان الحجّة العقلية ، ثم أعلن بعد ذلك حركته التغييرية قائمة على تلك القاعدة العقدية مستندة إليها ، مستمدّة منها كلّ فروعها التطبيقية ، صائغة منها كلّ الحلول للمشاكل العملية المستجدّة ؛ فإذا لحقيقة التوحيد العقدية أبعاد في السلوك الفردي والسياسي والاجتماعي ، وإذ لحقيقة التأصيل أبعاد في المنهج الثقافي عامّة وفي الحركة الفكرية على اختلاف ألوانها ، وإذ بحقيقة العدل ميزان لكلّ تصرفات المرابطين المراد الاطاحة بهم ، وقاعدة للتصرفات السياسية في التجربة القصيرة التي قضاها المهدي في بناء نواة الدّولة الجديدة .

إن هذه العناصر السّديدة في ثورة المهدي ، وتلك العناصر السّلبية فيها كانت محدّدة للمآل الذي انتهت إليه هذه التجربة تحقيقا للأهداف المرسومة أو انحرافا عنها ، فماذا كان ذلك المآل ؟ وماذا حققت تلك الثورة من أهداف ؟

لقد انتهت ثورة المهدي على يد أتباعه إلى تأسيس دولة شملت كامل المغرب والأندلس وهي دولة الموحّدين ، وقد بلغت هذه الدّولة من القوّة والمنعة ومجاهدة النصارى وتوفير العدل والرخاء للامّة مبلغا عظيما حتى عدّها المؤرخون إحدى أعظم الدول الاسلامية ، وقام على رئاستها رجال من عظماء الأيمّة علما ودينا مثل عبد المؤمن بن علي ، وابنه أبي يعقوب يوسف وابنه أبي يوسف يعقوب المنصور .(٤)

إلا أنّه مع هذا التوفيق العام الذى طبع سياسة الموحّدين لم تعدم هذه الدّولة مزالق وقعت فيها،من أبرزها ما كانت تسلكه في الحكم من أنموذج الملك الوراثي ، الذي يؤدّي في كثير من الأحيان إلى الاستبداد بالرأى ، وانعدام الشورى ، وأدّى فعلا في أواخر عهد الدّولة إلى التناحر على الامارة مما عجّل بانحطاطها وانقراضها . ولعلّ هذا الخلل ناشىء في جزء كبير منه عن ذلك الضعف في تفصيل العنصر السياسي في البديل الذي طرحه ابن تومرت ، فخلو ذلك البديل من النهي عن الوراثة في الحكم ، ومن التنظير للشورى طريقا لاختيار الحاكم وجعل ذلك ركنا أساسيا في البديل السياسي سهّل السقوط في المنهج الوراثي الذي ولّد الملك العضوض . وإذا كان المهدي قد أقام تجربة المجالس الشورية فإنها لم تكن تجربة منظرة واضحة المدلول ، ولذلك فإنها لم تثمر وعيا عميقا بالشورى ، ولم يكن لها من صدى في الدّولة من بعده سوى مظهر باهت للشورى تمثل في استشارة يرجع بها الأمراء والحكّام إلى الأعيان من الشيوخ والعلماء الموحّدين ليس لها من ضابط ، ولم تكن لها جدوى تذكر .

---

(٤) انظر في سير هؤلاء ومدى علمهم ودينهم وعدلهم أطروحتنا عن ابن تومرت ٣٨٢ وما بعدها .

وفي المجال العقدي حققت دعوة المهدي الهدف المرسوم ، حيث أقلع أهل المغرب عن الفهم الذي كان يعتمد إمرار النصوص على ظواهرها ، واعتنقوا فهما جديدا يقوم على تأويل تلك النصوص بما يحقق التنزيه الكامل لله تعالى في ذاته وصفاته وأفعاله ، ولذلك وجدت الأشعرية طريقها إلى السّيطرة المطلقة على المغرب منذ قيام الدولة الموحدية بسبب موافقة التقرير العقدي لابن تومرت في أغلبه للمذهب الأشعري ، وقد قامت رسائله المبسّطة الموجزة في العقيدة وخاصة رسالة « المرشدة » بالدّور الكبير في ذلك حيث أصحبت مقرّرا للحفظ والدّراسة في كثير من مناطق المغرب على مرّ الأيّام.[٥]

أما فيما يتعلق بعقيدة المهدية وما يتفرع عنها ، فإنها لم تجد سبيلا إلى عقول أهل المغرب ، بل لقيت منهم صدودا ورفضا حتى من قبل بعض الأمراء الموحّدين أنفسهم ، فآلت إلى الانحسار شيئا فشيئا حتى انتهت إلى الزوال ولم يبق لها بالمغرب أثر يذكر حينما عمّت بصفة نهائية العقيدة الأشعرية .

وفي المجال الأصولي الفقهي كان الأثر الواضح لدعوة المهدي شيوع الاعتناء بالأصول قرآنا وحديثا ، حفظا ودراسة بالشرح والتحليل ، فاقترب الناس من هذه الأصول وعاودوا الصلة المباشرة بها ، فنشأت محاولات جادّة للتأصيل الفقهي باستنباط الأحكام استنباطا مباشرا من نصوصها ، وحدثت حركة فقهية على هذا الأساس نشط فيها الحوار بين المذهب المالكي والمذهب الظاهري ، وتطورت الحركة على مستوى التنظير للاستنباط متمثلا في علم أصول الفقه وعلم مقاصد الشريعة ، وبلغت في ذلك الأوج على يد العالم الفذّ أبي إسحاق الشاطبي في كتابه الموافقات .

---

(٥) انظر في ذلك أطروحتنا عن ابن تومرت : ٤٤٧ وما بعدها ، وانظر بحثا عن المرشدة لسعد غراب (الكراسات التونسية عدد ١٠٣ ـ ١٠٤ ـ ١٩٧٨) وبحثا اخر عنها لعبد الله كنون ضمن كتاب : نصوص فلسفية مهداة إلى الدكتور إبراهيم مدكور (ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٦)

ولكن هذا التوجّه التأصيلي في الفكر الشرعي لما يتجاوز طور المحاولة إلى طور النضج ، بل سرعان ما انكفأ على أعقابه ليسود من جديد المنهج الفروعي القائم على التقليد ، والمعتمد على آراء الفقهاء السابقين عوض الاستناد على النصوص . ولعلّ من أهمّ الأسباب في هذا الانكفاء قوّة التيار العام في الفكر الشرعي الاسلامي المتراجع إلى التقليد ، والمتنكب عن الاجتهاد الذي لا يتم إلا بمباشرة النصوص . ومن أسباب ذلك أيضا أن منهج التأصيل قامت به الدولة الموحدية بعد المهدي على مستوى القرار السياسي الذي ألزم به الناس أحيانا بطريق الجبر ، دون أن يكون مستنودا بحركة علمية تنظر له بمنطق الحجّة العلمية ، وتضع الأنموذج التطبيقي على غرار ما قام المهدي نفسه في مؤلفاته الفقهية الأصولية ، ومن المعلوم أن القرار السياسي في المجال العلمي الثقافي كثيرا ما يؤدي إلى نتيجة هي عكس المطلوب إذا لم يستند إلى حركة علمية منظّرة .

إن تجربة المهدي بن تومرت في التغيير بما اشتملت عليه من مواطن السداد ومن مواطن الضعف ، وبما آلت إليه من مآل تراوح بين تحقيق لبعض الأهداف وقصور عن تحقيق بعض آخر ، تعتبر تجربة من التجارب المهمّة في التاريخ الاسلامي ، فقد أصّلها صاحبه على فكر علمي ظهرت فيه الغزارة والنصوع في المادّة ، والمتانة في الاستدلال ، ثم انطلق في الدّعوة لهذا الفكر والتغيير على أساسه مشكّلا منه مشروعا بديلا للواقع مخططا لمسالك تحقيق ذلك المشروع ، متخذا مناهج تتناسب مع المشروع من جهة ومع الواقع من جهة أخرى ، وقد صاحبه التوفيق في كثير من الأحيان ، ولم يسلم في أحيان أخرى من الوقوع في مزالق وسقطات في مادّة البديل ومنهج تحقيقه ، وهي مزالق وسقطات كثيرا ما يقع في أمثالها من جابهوا واقع الناس وتصدّوا لتغييره ، فإن الواقع محكّ صعب كثير ما يحكمه منطق آخر غير منطق الذهن .

والتجربة بما اشتملت عليه من قوّة وضعف ، وبما حالفها من سداد وعثار بلغت من العمق والثراء ما يؤهّلها لتكون موطن تأمّل واعتبار يستفيد منها أولئك الذين يحملون همّ الواقع الاسلامي ، ويتوقون الى التغيير ، اقتباسا من مواطن القوّة والسداد ، واجتنابا لمواطن الضعف والعثار .



قائمة المصادر والمراجع

ـ ابن الأثير (أبو الحسن علي بن محمد الشيباني ، توفي ٦٣٠هـ).

(١) الكامل في التاريخ، تحقيق: عبدالوهاب النجار، القاهرة: مطبعة الاستقامة، ١٣٣٨هـ.

ـ الأشعري (أبو الحسن علي بن اسماعيل، توفي ٣٢٤هـ).

(٢) مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، طبعة ٢ النهضة المصرية، القاهرة: (١٩٥٨م).

ـ الفردبل

(٣) الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، طبعة دار ليبيا للنشر والتوزيع، بنغازي: (١٩٦٩م).

ـ الإيجي (عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، توفي ٧٥٦هـ)

(٤) المواقف، طبعة بولاق، القاهرة: (١٩١٣م).

ـ برنفنسال (ليفي) Levin Proveçal.

(٥) الإسلام في المغرب والأندلس، ترجمة السيد محمود عبد العزيز سالم، ومحمد صلاح الدين حلمي، مطبعة النهضة، القاهرة.

(٦) *Ibn Tumert et Abd-Almumin* (Memorial H. Basset. T. II 1928).

ـ ابن بشكوال (أبو القاسم خلف بن عبد الملك، توفي ٥٧٨هـ).

(٧) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق: عبد الوهاب عزام ومن معه، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة: (١٩٣٩م).

ـ البيدق (أبو بكر بن علي الصنهاجي، توفي أواسط القرن السادس الهجري).

(٨) أخبار المهدي بن تومرت، تحقيق: عبد الحميد حاجيات، طبعة الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر: (١٩٧٤م).

ـ التنبكتي (أبو العباس أحمد بابا، توفي ١٠٣٦م).

(٩) نيل الابتهاج بتطريز الدّيباج، طبعة١، عباس عبد السلام بن شقرون، مصر: (١٣٥١هـ).

ـ ابن تومرت (أبو عبدالله محمد بن عبدالله، توفي ٥٢٤هـ).

(١٠) أعز ما يطلب.

(١١) رسالة في بيان طوائف المبطلين.
(١٢) رسالة في آن التوحيد هو أساس الدين.
(١٣) رسالة في العلم.
(١٤) رسالة في توحيد الباري.
(١٥) المرشدة.
(١٦) رسالة في المعلومات.
(١٧) رسالة في الصلاة.
(١٨) كتاب القواعد.
(هذه الرسائل مطبوعة ضمن سفر واحد يحمل اسم «أعز ما يطلب» نشر لوسياني، طبعة فونتانة، الجزائر: ١٩٠٣م).
(١٩) الرسالة المنظمة، تحقيق: عمار الطالبي، نشرت ضمن مقال (رسالتان موحديتان) بكتاب: «أشغال المؤتمر الأول لتاريخ المغرب وحضارته»، ج١ طبعة مركز الدراسات الاقتصادية والاجتماعية، تونس: ١٩٧٩م.
(٢٠) رسالة إلى الأتباع.
(٢١) رسالة إلى الموحدين.
(نشرهما رفنسال، ضمن كتاب «أخبار المهدي بن تومرت»، طبعة باريس: ١٩٢٦م).
- التيجاني (أبو محمد عبدالله بن محمد، توفي ٧١٧هـ).
(٢٢) رحلة التيجاني، نشر كتابة الدولة للمعارف، تونس: (١٩٥٨م).
- ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم، توفي ٧٢٨هـ).
(٢٣) مجموع الفتاوى، طبعة الرياض: (١٣٨١هـ).
- ابن حزم (علي بن أحمد، توفي ٤٥٦هـ).
(٢٤) الفصل في الملل والأهواء والنحل. طبعة صبيح، القاهرة: (١٩٦٤م).
- حسن أحمد محمود.
(٢٥) قيام دولة المرابطين، طبعة النهضة المصرية، (١٩٥٧م).
- ابن حوقل (أبو القاسم محمد بن علي البغدادي، توفي ٣٨٠هـ).
(٢٦) صورة الأرض، طبعة دار مكتبة الحياة، بيروت.
- ابن الخطيب (أبو عبدالله محمد بن سعيد السلماني، لسان الدين، توفي ٧٧٦هـ).
(٢٧) الحلل الموشية في الأخبار المراكشية، مطبعة التقدم الإسلامية، تونس.
(٢٨) رقم الحلل في نظم الدوّل، مطبعة التقدم الإسلامية، تونس: (١٣٢٩هـ).

ـ ابن خلدون (أبو زيد عبد الرحمن بن محمد، توفي ٨٠٨هـ).
(٢٩) المقدمة، طبعة دار الشعب، القاهرة.
(٣٠) العبر، طبعة دار الكتاب اللبناني، (١٩٥٩م).
ـ ابن خلكان (أبو العباس أحمد بن محمد، توفي ٦٨١هـ).
ـ وفيات الأعيان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر للطباعة، بيروت: (١٩٦٨م).
ـ ٧٢.
ـ الذهبي، (محمد بن أحمد بن عثمان، شمس الدين، ٧٤٨هـ).
(٣٢) تاريخ الإسلام الكبير (مخطوطة دار الكتب المصرية).
ـ الرازي (محمد بن عمر، فخر الدين، توفي ٦٠٦هـ).
(٣٣) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
ـ ابن أبي زرع (علي بن عبدالله، توفي ٧٢٦هـ).
(٣٤) الأنيس المطرب بروض القرطاس، طبعة الحاج أحمد الأزرق ، المغرب).
(٣٥) تاريخ الدولتين، تحقيق: محمد ماضور، المطبعة العتيقة، تونس: ١٩٦٦م).
ـ السبكي (عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي تاج الدين، توفي ٧٧١هـ).
(٣٦) طبقات الشافعية، طبعة١ المطبعة الحسينية، القاهرة.
ـ سعد زغلول عبد الحميد.
(٣٧) محمد ابن تومرت وحركة التجديد في المغرب والأندلس، طبعة جامعة بيروت: (١٩٧٣م).
(٣٨) مرشدة ابن تومرت وأثرها في التفكير المغربي، مقال بالكراسات التونسية عدد ١٠٣ ـ ١٠٤، ١٩٧٨.
ـ السلاوي (أبو العباس أحمد بن خالد الناصري، توفي ١٨٩٧م).
(٣٩) الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق: جعفر الناصر ومحمد الناصر، طبعة دار الكتاب، الدار البيضاء: (١٩٥٤م).
ـ العبادي (عبد الحميد).
(٤٠) الموحدون والوحدة االإسلامية، مقال بمجلة التربية الوطنية (مارس ـ أبريل ١٩٦١م).
ـ علام (عبدالله علي).
(٤١) الدّعوة الموحدية بالمغرب، طبعة دار المعرفة، القاهرة: (١٩٦٤م).

- ابن عذاري (أبو العباس أحمد بن محمد المراكشي، توفي بعد ٧١٢هـ).
(٤٢) البيان المغرب في ذكر بلاد أفريقية والمغرب.
أ - القسم ١، ٢ مكتبة صادر، بيروت: (١٩٥٠م).
ب - القسم ٣، تحقيق: هويسي ميرندا أو من معه، طبعة دار كوريماس (١٩٦٠م).
ج - قطعة منشورة بمجلة هسبرس، ١٩٦١/٢، تحقيق: هويسي ميرندا.
- ابن العربي (أبو بكر محمد بن عبد الله المعارفي الأشبيلي، توفي ٥٤٣هـ).
(٤٣) العواصم من القواصم، تحقيق: عمار الطالبي، طبعة الجزائر: (١٩٧٤م).
- ابن العماد (عبد الحي بن أحمد العكري، توفي ١٠٨٩هـ).
(٤٤) شذرات الذهب، طبعة المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
- عنان (محمد عبدالله).
(٤٥) عصر المرابطين والموحدين في المغرب الأندلس، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة: (١٩٦٤م).
- الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد، توفي ٥٠٥هـ).
(٤٦) إحياء علوم الدين، طبعة الحلبي، (١٩٣٤م).
- ابن فرحون (ابراهيم بن علي بن محمد اليعمري، توفي ٧٩٩هـ).
(٤٧) الديباج المذهب في أعيان المذهب، طبعة شقرون، القاهرة: (١٣٥١هـ).
- ابن القطان (أبو الحسن علي بن محمد الكتاني، توفي ٦٢٨هـ).
(٤٨) نظم الجمان في أخبار الزمان، تحقيق محمد علي مكي. طبعة جامعة محمد الخامس، الرياض.
- ابن قنفذ (أبو العباس احمد بن حسين، توفي ٨١٠هـ).
(٤٩) الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية، تحقيق: محمد الشاذلي النيفر وعبد المجيد التركي، طبعة الدار التونسية، تونس: (١٩٦٨م).
- قولد تسيهر 1. Goldziher
(٥٠) *Mohamed Ibn Tumert et la theologie de l'afrique au XI siecle.*
- كنون (عبدالله).
(٥١) النبوغ المغربي في الأدب العربي، طبعة دار الكتب اللبناني، بيروت: (١٩٦١م).
(٥٢) ذكريات مشاهير علماء المغرب (أبو عمران الفاسي، عبدالله ياسين)، طبعة دار الكتاب اللبناني، بيروت.
(٥٣) عقيدة المرشدة للمهدي بن تومرت،مقال ضمن كتاب «نصوص فلسفية مهداة

إلى الدكتور إبراهيم مذكور»، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة: (١٩٧٦م).
ـ الكيا الهراسي (أبو الحسن علي بن محمد، توفي ٥٠٥هـ).
(٥٤) أحكام القرآن، تحقيق موسى محمد علي وعزت علي، طبعة دار الكتب الحديثة، القاهرة: (١٩٧٤م).
ـ الماتريدي (أبو منصور محمد بن محمد، توفي ٣٣٣هـ).
(٥٥) كتاب التوحيد، تحقيق: فتح الله خليف، طبعة دار الشروق، بيروت: (١٩٧٠م).
ـ المصري (أبو القاسم المؤمن)
(٥٦) المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق: محمد سعيد العريان، طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة:" (١٩٦٣م).
ـ المقري (أبو العباس أحمد بن محمد التلمساني)، تحقيق ١٠٤١هـ).
(٥٨) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، طبعة دار صادر، بيروت: (١٩٦٨م).
ـ المنوني (محمد)
(٥٩) العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين، طبعة ٢ الرباط: (١٩٧٧م).
ـ النجار (عبد المجيد).
(٦٠) المهدي بن تومرت ، طبعة دار المغرب الإسلامي (١٩٨٢م).
(٦١) المعتزلة بين الفكر والعمل (بالاشتراك)، طبعة الشركة التونسية للنشر والتوزيع، تونس : (١٩٧٩م).
ـ اليوسي (أبو علي الحسين بن مسعود، توفي ١١١١هـ).
(٦٢) المحاضرات، تحقيق محمد مجي، طبعة دار الغرب، الرباط: (١٩٧٦م).
ـ وداد القاضي.
(٦٣) الشيعة البجلية في المغرب الأقصى، مقال بأشغال المؤتمر الأول لتاريخ المغرب وحضارته، ج١، طبعة الجامعة التونسية (١٩٧٩م).

اصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

أولاً ـ سلسلة إسلامية المعرفة

- إسلامية المعرفة: المبادئ وخطة العمل، الطبعة الثانية، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م).
- الوجيز في إسلامية المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل مع أوراق عمل بعض مؤتمرات الفكر الإسلامي، (١٤٠٧هـ/١٩٨٧م). أعيد طبعه في المغرب والأردن والجزائر.
- نحو نظام نقدي عادل، للدكتور محمد عمر شابرا، ترجمه عن الإنجليزية سيد محمد سكر، وراجعه الدكتور رفيق المصري، الكتاب الحائز على جائزة الملك فيصل العالمية لعام (١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)، الطبعة الثالثة (منقحة ومزيدة)، (١٤١٢هـ/١٩٩٢م).
- نحو علم الإنسان الإسلامي، للدكتور أكبر صلاح الدين أحمد، ترجمه عن الإنجليزية الدكتور عبد الغني خلف الله، (دار البشير/ عمان الأردن) (١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م).
- منظمة المؤتمر الإسلامي، للدكتور عبدالله الأحسن، ترجمه عن الإنجليزية الدكتور عبد العزيز الفائز، الرياض، (١٤١٠هـ/١٩٩١م).
- تراثنا الفكري، للشيخ محمد الغزالي، الطبعة الثانية، (منقحة ومزيدة) (١٤١٢هـ /١٩٩١م).
- مدخل إلى إسلامية المعرفة: مع مخطط لإسلامية علم التاريخ، للدكتور عماد الدين خليل، الطبعة الثالثة (منقحة ومزيدة) (١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م).
- إصلاح الفكر الإسلامي، للدكتور طه جابر العلواني، الطبعة الثالثة، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م).
- إسهام الفكر الإسلامي في الاقتصاد المعاصر، أبحاث الندوة المشتركة بين مركز صالح عبدالله كامل للأبحاث والدراسات/ بجامعة الأزهر والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٤١٢هـ/١٩٩٢م).
- ابن تيمية وإسلامية المعرفة، للدكتور طه جابر العلواني،الطبعة الثانية، (١٤١٥هـ/١٩٩٥م).

ثانيًا ـ سلسلة إسلامية الثقافة

- ذليل مكتبة الأسرة المسلمة، خطة وإشراف الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة) (١٤١٢هـ/١٩٩٢م).
- الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، للدكتور يوسف القرضاوي (بإذن من رئاسة المحاكم الشرعية بقطر)، (١٤٠٨هـ/١٩٨٨م).

ثالثًا ـ سلسلة قضايا الفكر الإسلامي

- حجية السنة، للشيخ عبد الغني عبد الخالق، الطبعة الثالثة، (١٤١٥هـ/١٩٩٥م).
- أدب الاختلاف في الإسلام، للدكتور طه جابر العلواني، الطبعة الخامسة (منقحة ومزيدة) (١٤١٣هـ/١٩٩٢م).
- الإسلام والتنمية الاجتماعية، للدكتور محسن عبد الحميد، الطبعة الثانية، (١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م).

- كيف نتعامل مع السنة النبوية: معالم وضوابط، للدكتور يوسف القرضاوي، الطبعة الخامسة، (١٤١٣هـ/١٩٩٢م).
- كيف نتعامل مع القرآن: مدارسة مع الشيخ محمد الغزالي أجراها الأستاذ عمر عبيد حسنة، الطبعة الثالثة، (١٤١٣هـ/١٩٩٣م).
- مراجعات في الفكر والدعوة والحركة، للأستاذ عمر عبيد حسنة، الطبعة الثانية، (١٤١٣هـ/١٩٩٢م).
- حول تشكيل العقل المسلم، للدكتور عماد الدين خليل، الطبعة الخامسة، (١٤١٣هـ/١٩٩٢م).
- المسلمون والبديل الحضاري للأستاذ حيدر الغدير، الطبعة الثانية (١٤١٢هـ/١٩٩٢م).
- مشكلتان وقراءة فيهما للأستاذ طارق البشري والدكتور طه جابر العلواني، الطبعة الثالثة، (١٤١٣هـ/١٩٩٣م).
- حقوق المواطنة: حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي، للأستاذ راشد الغنوشي، الطبعة الثالثة،(١٤١٣هـ/١٩٩٣م).

رابعًا ـ سلسلة المنهجية الإسلامية

- أزمة العقل المسلم، للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الثالثة،(١٤١٣هـ/١٩٩٣م).
- المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية: أعمال المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي،
  الجزء الأول: المعرفة والمنهجية، (١٤١١هـ/ ١٩٩٠م).
  الجزء الثاني: منهجية العلوم الإسلامية، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م).
  الجزء الثالث: منهجية العلوم التربوية والنفسية، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م).
- مجلد الأعمال الكاملة (١٤١٥هـ/١٩٩٥م).
- معالم المنهج الإسلامي، للدكتور محمد عمارة، الطبعة الثانية، (١٤١٢هـ/١٩٩١م).
- في المنهج الإسلامي: البحث الأصلي مع المناقشات والتعقيبات، الدكتور محمد عمارة، (١٤١١هـ/١٩٩١م).
- خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، للدكتور عبد المجيد النجار، الطبعة الثانية، (١٤١٣هـ/١٩٩٣م).
- المسلمون وكتابة التاريخ: دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ، للدكتور عبد العليم عبد الرحمن خضر، الطبعة الثانية، (١٤١٥هـ/١٩٩٤م).
- في مصادر التراث السياسي الإسلامي: دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل للأستاذ نصر محمد عارف، (١٤١٤هـ/١٩٩٣م).

خامسًا ـ سلسلة أبحاث علمية

- أصول الفقه الإسلامي: منهج بحث ومعرفة، للدكتور طه جابر العلواني، الطبعة الثانية (منقحة) (١٤١٥هـ/١٩٩٥م).
- التفكر من المشاهدة إلى الشهود، للدكتور مالك بدري، الطبعة الثالثة، (منقحة) (١٤١٣هـ/١٩٩٣م).
- العلم والإيمان: مدخل إلى نظرية المعرفة في الإسلام، للدكتور إبراهيم أحمد عمر، الطبعة

الثانية (منقحة) (١٤١٣هـ/١٩٩٢م).

- فلسفة التنمية: رؤية إسلامية، للدكتور إبراهيم أحمد عمر، الطبعة الثانية (منقحة) (١٤١٣هـ/١٩٩٢م).
- روح الحضارة الإسلامية، للشيخ محمد الفاضل بن عاشور، ضبطها وقدم لها عمر عبيد حسنة، الطبعة الثانية، (١٤١٤هـ/١٩٩٣م).
- دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، للدكتور عبد المجيد النجار، (١٤١٣هـ/١٩٩٢م).

سادسًا ـ سلسلة المحاضرات

- الأزمة الفكرية المعاصرة: تشخيص ومقترحات علاج، للدكتور طه جابر العلواني، الطبعة الثانية، (١٤١٣هـ/١٩٩٢م).

سابعًا ـ سلسلة رسائل إسلامية المعرفة

- خواطر في الأزمة الفكرية والمأزق الحضاري للأمة الإسلامية، للدكتور طه جابر العلواني، (١٤٠٩هـ/١٩٨٩م).
- نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، للأستاذ محمد المبارك، (١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م).
- الأسس الإسلامية للعلم، للدكتور محمد معين صديقي، (١٤٠٩هـ/١٩٨٩م).
- قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، (١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م).
- صياغة العلوم صياغة إسلامية، للدكتور اسماعيل الفاروقي، (١٤٠٩هـ/١٩٨٩م).
- أزمة التعليم المعاصر وحلولها الإسلامية، للدكتور زغلول راغب النجار، (١٤١٠هـ / ١٩٩٠م).

ثامنًا ـ سلسلة الرسائل الجامعية

- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، للأستاذ أحمد الريسوني، (١٤١١هـ/ ١٩٩٠م)، الطبعة الثالثة، (١٤١٣هـ/١٩٩٢م).
- الخطاب العربي المعاصر: قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة للأستاذ فادي إسماعيل، الطبعة الثالثة،(١٤١٣هـ/١٩٩٢م).
- منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، للأستاذ محمد محمد إمزيان، (١٤١٢هـ/١٩٩١م).
- المقاصد العامة للشريعة: للدكتور يوسف العالم، الطبعة الثانية، (١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م).
- نظريات التنمية السياسية المعاصرة: دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي، للأستاذ نصر محمد عارف، الطبعة الثالثة،(١٤١٤هـ/١٩٩٣م).
- القرآن والنظر العقلي، للدكتورة فاطمة إسماعيل، الطبعة الثانية،(١٤١٥هـ/١٩٩٥م).
- مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، للدكتور عبدالرحمن زيد الزنيدي، (١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م).
- نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، للدكتور راجح الكردي، (١٤١٢هـ / ١٩٩٢م).
- الزكاة: الأسس الشرعية والدور الإنمائي والتوزيعي، للدكتورة نعمت عبد اللطيف مشهور،

(١٤١٣هـ/١٩٩٣م).

- فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي: دراسة إسلامية في ضوء الواقع المعاصر، للدكتور سليمان الخطيب، (١٤١٣هـ / ١٩٩٣م).
- الأمثال في القرآن الكريم، للدكتور محمد جابر الفياض، الطبعة الثالثة (١٤١٥هـ/١٩٩٤م).
- الأمثال في الحديث الشريف، للدكتور محمد جابر الفياض، (١٤١٤هـ / ١٩٩٤م).
- تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، للأستاذ إبراهيم العُقَيْلي، (١٤١٥هـ/١٩٩٤م).

تاسعًا ـ سلسلة المعاجم والأدلة والكشافات

- الكشاف الاقتصادي لآيات القرآن الكريم، للأستاذ محيى الدين عطية، الطبعة الثانية، (١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م).
- الكشاف الموضوعي لأحاديث صحيح البخاري، للأستاذ محي الدين عطية، الطبعة الثانية، (١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م).
- الفكر التربوي الإسلامي، للأستاذ محي الدين عطية، الطبعة الثالثة (منقحة ومزيدة) (١٤١٥هـ/١٩٩٤م).
- قائمة مختارة: حول المعرفة والفكر والمنهج والثقافة والحضارة ، للأستاذ محي الدين عطية، (١٤١٣هـ/١٩٩٢م).
- معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء، للدكتور نزيه حماد، الطبعة الثالثة (منقحة ومزيدة) (١٤١٥هـ/١٩٩٥م).
- دليل الباحثين إلى التربية الإسلامية في الأردن، للدكتور عبد الرحمن صالح عبدالله، (١٤١٤هـ/١٩٩٣م).
- دليل مستخلصات الرسائل الجامعية في التربية الإسلامية بالجامعات المصرية والسعودية، للدكتور عبد الرحمن النقيب، (١٤١٤هـ/١٩٩٣م).
- الدليل التصنيفي: لموسوعة الحديث النبوي الشريف ورجاله، إشراف الدكتور همام عبد الرحيم سعيد، (١٤١٤هـ/١٩٩٤م).

عاشراً ـ سلسلة تيسير التراث

- كتاب العلم، للإمام النّسَائي، دراسة وتحقيق الدكتور فاروق حمادة، الطبعة الثانية ، (١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م).

حادي عشر ـ سلسلة حركات الإصلاح ومناهج التغيير

- هكذا ظهر جيل صلاح الدين.. وهكذا عادت القدس، للدكتور ماجد عرسان الكيلاني، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة) ، (١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م).

ثاني عشر ـ سلسة المفاهيم والمصطلحات

- الحضارة ـ الثقافة ـ المدنية «دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم» للأستاذ نصر محمد عارف ، الطبعة الثانية، (١٤١٥هـ/١٩٩٤م).

الموزعون المعتمدون لمنشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المملكة العربية السعودية: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ص.ب. 55195 الرياض 11534

تليفون: 0818-465-1 (966) فاكس: 3489-463-1 (966)

المملكة الأردنية الهاشمية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص.ب. 9489 ـ عمان

تليفون: 992-639 (6-962) فاكس: 420-611 (6-962)

لبنان: المكتب العربي المتحد ص.ب. 135788 بيروت.

تليفون: 779-807 (1-961) 184-860 (1-961) فاكس: 1491-478 (212) C/O

المغرب: دار الأمان للنشر والتوزيع، 4 زنقة المامونية الرباط

تليفون: 276-723 (7-212) فاكس: 055-200 (7-212)

مصر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي 26 ب شارع الجزيرة الوسطى الزمالك ـ القاهرة

تليفون: 9520-340 (2-20) فاكس: 9520-340 (2-20)

الامارات العربية المتحدة: مكتبة القراءة للجميع ص.ب. 11032 دبي (سوق الحرية المركزي الجديد)

تليفون: 901-663 (4-971) فاكس: 084-690 (4-971)

شمال أمريكا

ـ أمانة للنشر

AMANA PUBLICATIONS
10710 Tucker Street, Suite B, Beltsville, MD 20705-2223 USA
Tel: (301) 595-5777 • Fax: (301) 595-5888

ـ السعداوي/ المكتب العربي المتحد

SADAWI PUBLICATIONS/ UNITED ARAB BUREAU
P.O. Box 4059, Aelxandria, VA 22303 USA. Tel: (703) 329-6333 • Fax: (703) 329-8052

ـ خدمات المكتب الإسلامي

ISLAMIC BOOK SERVICE
2622 East Main Street Plainfield, IN 46168 USA
Tel: (317) 839-8150 • Fax: (317) 839-2511

بريطانيا:

ـ المؤسسة الإسلامية

THE ISLAMIC FOUNDATION
Markfield Dawah Center, Ratby Lane, Markfield, Leicester LE6 ORN, U.K.
Tel: (44-530) 244-944 • Fax: (44-530) 244-946

ـ خدمات الإعلام الإسلامي

MUSLIM INFORMATION CENTER
233 Seven Sisters Rd. London N4 2DA, U.K.
Tel: (44-71) 272-5170 • Fax: (272-3214

فرنسا: مكتبة السلام

LIBRAIRE ESSALAM
135 Bd. de Menilmontant. 75011 Paris Tel: (33-1) 43 38 19 56 • Fax: (33-1) 43 57 44 31

بلجيكا: سيكومبكس

SECOMPEX. Bd. Mourice Lemonnier; 152
1000 Bruxelles Tel: (32-2) 512-4473 • Fax: (32-2) 512-8710

هولندا: رشاد للتصدير

RACHAD EXPORT, Le Van Swinden Str. 108 11
1093 Ck Amsterdam Tel: (31-20) 693-3735 • Fax: (31-20) 693-8827

الهند:

GENUINE PUBLICATIONS & MEDIA (Pvt.) Ltd.
P.O BoX 9725 Jamia Nager, New Delhi 100025 INDIA
Tel: (91-11) 630-989 • Fax: (91-11) 684-1104

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت في الولايات المتحدة في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ - ١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانيَّة وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلميَّة والفكريَّة المتخصّصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر النتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلميَّة والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربيّة وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
555 Grove Street (P.O. Box 669)
Herndon, VA 22070-4705 U.S.A
Tel: (703) 471-1133
Fax: (703) 471-3922

هذا الكتاب

فيه رصد وتحليل لتجربة تاريخية إسلامية في التغيير الاجتماعي والسياسي والفكري المنهجي، هي التجربة التي قام بها المهدي بن تومرت بالمغرب أوائل القرن السادس للهجرة وعرفت بحركة «الموحدين».

وبما ان الأمة الإسلامية هي أمة توفر لها من عوامل الاستمرار في صلب عقيدتها ما يجعل حاضرها موصولاً بماضيها أشد ما يكون الوصل، فإن مشاريع التغيير للأوضاع الراهنة يضحى من أهم عناصرها قراءة تجارب التغيير التي وقعت في الماضي واستيعابها؛ فإن استمرارية الأمة في بنيتها الأساسية تجعل من تجارب التغيير بالأمس خير معين على نجاح مشروع التغيير اليوم: اتقاء للمزالق، وأخذًا بأسباب النجاح.

لذلك فإن هذا الكتاب يعتبر مساهمة في الإعداد لمشروع التغيير الذي تتوق إليه الأمة الإسلامية اليوم، ويضطلع بوضع أسسه وإبراز ملامحه المفكرون المؤمنون بالإسلام والعاملون من أجل سيادته تخليصًا للأمة الإسلامية من عوامل الهبوط، ودفعًا بها إلى أسباب السيادة.

